practic

„Un ghid excepţional!"
Alain de Botton

RICHARD SCHOCH

SECRETELE FERICIRII

Ce putem învăţa din trei milenii de căutări

HUMANITAS

RICHARD SCHOCH este profesor de istorie a culturii la Queen Mary, University of London, în cadrul căreia conduce și The Graduate School in Humanities and Social Sciences. De același autor: *Shakespeare's Victorian Stage* (1998), *Not Shakespeare: Bardolatry and Burlesque in the Nineteenth Century* (2002), *Victorian Theatrical Burlesques* (2003), *Queen Victoria and the Theatre of Her Age* (2004).

RICHARD SCHOCH

SECRETELE FERICIRII

Ce putem învăţa din trei milenii de căutări

Traducere din engleză de
CIPRIAN SĂUCAN

HUMANITAS
BUCUREŞTI

Coperta de
ANGELA ROTARU

Descrierea CIP a Bibliotecii Naţionale a României
SCHOCH, RICHARD
Secretele fericirii: ce putem învăţa din trei milenii de căutări / Richard Schoch; trad.: Ciprian Săucan
Bucureşti: Humanitas, 2008
Bibliogr.
ISBN 978-973-50-2177-1

I. Săucan, Ciprian (trad.)

159.9

RICHARD SCHOCH
THE SECRETS OF HAPPINESS
Copyright © Richard Schoch, 2006

© HUMANITAS, 2008, pentru prezenta versiune românească

EDITURA HUMANITAS
Piaţa Presei Libere 1, 013701 Bucureşti, România
tel. 021/317 18 19, fax 021/317 18 24
www.humanitas.ro
Comenzi CARTE PRIN POŞTĂ: tel. 021/311 23 30,
fax 021/313 50 35, C.P.C.E. – CP 14, Bucureşti
e-mail: cpp@humanitas.ro
www.libhumanitas.ro

Pentru mama mea

Cuprins

Introducere 9

Partea I: Plăcerea ca scop în viață

1. Trăiește plăcerea la maximum (utilitarismul) 37
2. Plăcerea e un lucru bun (epicurismul) 61

Partea a II-a: Să-ți înfrângi dorința

3. Umple-ți timpul cu truda ta (hinduismul) 85
4. Iluminatul (budismul) 110

Partea a III-a: Dincolo de rațiune

5. Numai în Ceruri (creștinismul) 135
6. Alchimia fericirii (islamul) 160

Partea a IV-a: Suferința îndelung răbdătoare

7. Totul e în mintea ta (stoicii) 187
8. Chipul tainic al lui Dumnezeu (iudaismul) 211

Concluzie 230
Mulțumiri 237
Bibliografie 239

Introducere

Nefericită e istoria fericirii! În urmă cu mai bine de două mii de ani, pe vremea când grecii antici dezbăteau problema „vieții bune", fericirea era o virtute civică pe care o cultivai toată viața. Astăzi, la ea pare să aibă dreptul oricine încă de la naștere: înghiți o pastilă – te simți fericit; faci yoga – atingi extazul; mergi la un consilier spiritual – îți recapeți respectul de sine. Noi, cei care trăim aceste vremuri, am pierdut contactul cu tradițiile străvechi și pline de substanță care vorbeau despre fericire, am pierdut capacitatea de a înțelege că aceste tradiții erau, în esență, de natură morală. Rămânând surzi la înțelepciunea de veacuri, ne refuzăm neîntrerupt șansa de a găsi acea fericire plină de sens. În ziua de azi ne mulțumim cu o fericire diluată, mult mai subțire, superficială: totul se reduce la a te bucura de plăcere și la a evita durerea și suferința. Pe drumul de la Platon la Prozac, fericirea și-a pierdut calitatea de scop nobil și a devenit un drept pe care și-l revendică oricine.

Putem să respingem această paradigmă modernă și atrofiată a fericirii. Putem descoperi tradițiile străvechi, cele care au început în Occident cu filozofii Atenei, iar în Orient cu anonimii înțelepți hinduși din Epoca Axială. Fără exagerare, aceste tradiții pot fi chiar calificate ca fiind secrete, într-atât de lipsite de interes – dacă nu chiar obscure – au devenit. Cu toate acestea, secretul se va deschide în fața încercării noastre de a-l descoperi.

*
* *

În ultimul deceniu, behavioriştii, specialiştii în ştiinţa sistemului nervos şi psihologii (inclusiv un laureat al Premiului Nobel de la Princeton) s-au preocupat să găsească o modalitate de măsurare a nivelurilor fericirii şi de identificare a cauzelor ei. Metodele lor sunt cel puţin caraghioase. De exemplu, un astfel de experiment presupune ca participanţii să poarte cu ei, 24 de ore pe zi, dispozitive cu acces la internet. Când sună alarma, participanţii – instruiţi în prealabil să răspundă la acest stimulent auditiv cu un automatism pavlovian – îşi întrerup pe loc orice activitate şi completează un sondaj online cu privire la starea de spirit din momentul respectiv. De partea cealaltă, în laboratorul fericirii, tehnicienii folosesc datele rezultate pentru a construi un grafic în care se vizualizează culmile şi depresiunile fericirii fiecărui participant pe o perioadă de timp. În cazul în care cobaii noştri încearcă să înşele sistemul – prin raportări false cu privire la fericirea sau nefericirea lor –, există tomografii care confirmă sau nu declaraţiile lor. (După cum s-a putut observa, participanţii dăduseră dovadă de sinceritate.)

Ce au scos în evidenţă acele studii? Deloc surprinzător, se pare că sexul îi face pe oameni să se simtă mai bine. O alternativă aproape la fel de bună este ieşitul în oraş, la un pahar, cu prietenii. Munca în sine – prin caracterul competitiv, prin satisfacţii şi prin siguranţa zilei de mâine – poate contribui de asemenea, în mare măsură, la fericirea individuală. Pe de altă parte, deplasarea spre şi dinspre serviciu ne copleşeşte pe toţi. Sau aproape pe toţi. Patru procente dintre respondenţi au pretins că ambuteiajele le *provoacă plăcere*. (Ce fel de oameni or fi aceştia?) Dacă e să dăm crezare statisticilor, este relativ uşor să devii fericit: ia-ţi o casă la zece minute distanţă, mers pe jos, de serviciul sigur şi plăcut pe care-l ai, găseşte un bar unde să bei cu prietenii, apoi mergi acasă şi fă sex. Iată secretul fericirii!

În această ecuaţie a fericirii, apar şi specialiştii în economie. Brusc, tuturor le pasă cum te simţi. Destul de ciudat, ţinând cont că, de regulă, lor le pasă ce anume cumperi. Cu adevărat ciudată este, de fapt, ideea că aceşti specialişti chiar *văd* fericirea ca pe un bun care poate fi cumpărat. După cum au şi propus unii

dintre ei, nu ar trebui să privim fericirea ca pe o achiziție materială, ci ar trebui s-o căutăm în orice lucru care ne oferă satisfacție, fie că este vorba despre o slujbă rentabilă, o familie iubitoare sau o comunitate de suflet. În vremurile noastre, de o stare financiară prosperă se bucură mulți oameni, deși nici pe departe toți, iar într-o lume industrializată fericirea a devenit produsul de lux cel mai căutat.

Fericirea reprezintă și o industrie prosperă. Cărțile de dezvoltare personală înregistrează vânzări anuale de un miliard de dolari, în timp ce piața globală a antidepresivelor („Spițer dibaci!")* este evaluată la incredibila cifră de 17 miliarde de dolari. „Industria dorinței" – ai cărei reprezentanți principali sunt așa-numiții guru personali, consilierii spirituali și dependenții de botox – atrage și mai mulți bani. (Așa arată cifrele dezvăluite de Work Foundation, „Fundația Muncii", pe bună dreptate numită astfel.) Cum ademenitor prezintă agentul de vânzări posesor de MBA luat la Harvard, acesta este un domeniu de marketing cu posibilități de explorare nebănuite. Cu toate acestea, nu contează produsul în sine pe care îl alegi – ne spun specialiștii –, întrucât importanță prezintă nu produsul, ci ce anume poate face el pentru noi. Sorbi elixirul fericirii nu de dragul elixirului pur și simplu, ci pentru că-ți place să fii fericit.

Economiștii din ramura fericirii sunt parte dintr-o nouă generație de neo-benthamiți. Pentru cei care nu sunt experți în microeconomie, vom încerca să explicăm în cele ce urmează. Jeremy Bentham, specialist în filozofia dreptului, care a trăit în secolul al XVIII-lea, credea că orice persoană năzuiește să fie fericită prin intensificarea la maximum a plăcerilor și reducerea pe cât posibil a durerii. (În ceea ce-l privește, se baza pe o viziune distorsionată asupra epicurismului, vechea filozofie grecească potrivit căreia viața trebuie trăită pentru dobândirea fericirii; vom vorbi ceva mai încolo despre acest curent.) Bentham voia ca sistemul de guvernare să adopte legi

---

* William Shakespeare, *Romeo și Julieta*, traducere de Virgil Teodorescu în *Opere complete 3*, Editura Univers, București, 1984, p. 100 (n. tr.).

prin care să li se asigure oamenilor libertatea de a năzui spre fericire așa cum cred ei de cuviință.

Neo-benthamiții din ziua de azi sunt de părere că statul trebuie să implementeze o „abordare intervenționistă a politicilor publice pe fundamentul fericirii". Bine intenționați, noii adepți le cer politicienilor să nu mai fie preocupați de starea noastră financiară, ci mai curând de sentimentele noastre. Ei pledează pentru crearea unui cadru legislativ care să genereze sentimente de împlinire și mulțumire sufletească, nicidecum belșug și prosperitate. În mod surprinzător, secretele politice ale fericirii constau în mărirea cuantumului impozitului marginal (pentru a ne descuraja în munca suplimentară), restricții legate de mobilitatea pe piața muncii (pentru a păstra unitatea familiilor) și redistribuirea averilor (cu scopul de a ne înlătura îngrijorările legate de discrepanța dintre venituri). Ce ar urma oare în viziunea lor? Cumva un Minister al Fericirii?

Am părăsit laboratorul științific și biblioteca, deopotrivă amuzat și dezamăgit. Pe de o parte, mă distrau ultimele tendințe în „psihologia hedonistă" și „abordarea intervenționistă a politicilor publice pe fundamentul fericirii". Pe de altă parte, am descoperit că nimic din toate acestea nu mă ajuta să descopăr secretul fericirii. Nu că rezultatele cercetărilor n-ar fi fost clare. Ce poate fi mai relevant decât undele cerebrale ale fericirii, vizualizate în sistemul de coordonate x (intensitatea) și y (timpul)? Întregul mecanism avea însă un defect cu mult mai vechi: nu era vorba despre răspunsurile obținute, ci despre întrebările formulate. La fel cum noaptea urmează zilei, o întrebare greșită aduce după sine un răspuns la fel de greșit. Psihologii hedoniști au întrebat „Cât ești de fericit?", în loc să întrebe „Ce este fericirea?". Drept rezultat, nu au avut altceva de făcut decât să măsoare și să calibreze fericirea, cu o precizie și un entuziasm demne de o cauză mai nobilă. Richard Layard, specialistul economic al fericirii numărul 1 în Marea Britanie, ne explică:

> „Fericirea poate fi măsurată. Îi putem întreba pe oameni cum se simt. Îi putem întreba pe prietenii lor sau putem apela la obser-

vatori independenți pentru o evaluare obiectivă. În mod remarcabil, putem, de asemenea, să facem măsurători asupra activității energiei în secțiunea care ne interesează din creierul unei persoane. Toate aceste măsurători diverse ne oferă rezultate convergente cu privire la nivelul de fericire al acelei persoane."[1]

Dar *ce* anume este acest lucru numit fericire? Oamenii de știință și sociologii nu pun o asemenea întrebare, imaginându-și că deja știu răspunsul. Cum bine a enunțat o eminentă echipă de psihologi din Vestul Mijlociu, „orice încercare de a înțelege, explica și prevedea fericirea are la bază prezumția că cercetătorii îi cunosc definiția"[2]. Nu e cazul însă. Cu puține excepții, toate studiile științifice explică ce este fericirea într-un singur paragraf chinuit. Aceste definiții sunt cu totul lipsite de profunzime și nu presupun decât un evantai foarte restrâns de termeni. Fericirea este... așa, un fel de „a te simți bine – te bucuri de viață și speri ca senzația să dureze"[3]. Asta spun specialiștii în economie. În simpaticul jargon al cercetătorilor, fericirea este o „stare de bine subiectivă". Cei care au fost sau sunt încă la grădiniță își aduc cu siguranță aminte de refrenul plin de voioșie: „Dacă vesel se trăiește, bate-așa!" Poate că, totuși, misterul fericirii *nu* a fost deslușit prin experimentul acela cu dispozitivele cu alarmă. Au avut ocazia să facă experimente, dar fără să le înțeleagă sensul.

Deși specialiștii în psihologie și economie nu au prezentat definiții valide ale noțiunii de fericire, ne-au pus totuși la dispoziție, fără să vrea, un indiciu esențial cu privire la posibilele explicații. Indiferent dacă se ocupau de triburile maasai din Kenya, de vânătorii de foci din Groenlanda sau de locuitorii mahalalelor din Calcutta, studiile despre fericire au avut, în toată diversitatea subiecților, un punct comun. Fiecare studiu începea

1. Richard Layard, Happiness: *Lessons from a New Science*, Allen Lane, London, 2005, p. 224.

2. Robert Biswas-Diener, Ed. Diener, Maza Tamir, „The psychology of subjective well-being", *Daedalus*, primăvara 2004, p. 19.

3. Richard Layard, *op. cit.*, p. 12.

prin a declara, uneori pompos, că va ignora acele tipare de gândire care nu ne-au ajutat să găsim fericirea. Au fost odată ca niciodată, pe vremea uriașilor din povești, niște tipare de gândire care se numeau filozofie și religie.

În această bătălie surdă pentru revendicarea fericirii, infanteria de la University of Illinois a înfipt steagul psihologiei în „[ceea ce], istoric vorbind, a fost domeniul filozofilor și al teologilor"[4]. Economistul Richard Easterlin, comandantul unui detașament de la University of Southern California, ne transmite că „de veacuri" – dar nu și în zilele noastre – „contemplarea acestei dorințe [fericirea] a fost apanajul filozofilor și al teologilor"[5]. Iar discursul măreț al victoriei finale a venit din Olanda, unde Ruut Veenhoven, editor la *Journal of Happiness Studies*, fondator al inventarului care se cheamă „World Database of Happiness" și autor al lucrării *Correlate of Happiness: 7383 Findings from 603 Studies in 69 Nations, 1991-1994*, a decretat că „veacurile de interogație filozofică nu au reușit să se pună de acord asupra a ceea ce înseamnă «traiul împlinit»"[6]. Să-ți fie rușine, Aristotel!

*
* *

Dar bătălia nu este pierdută. Putem recupera înțelepciunea anticilor cu privire la fericire și, la fel de bine, putem reînvia noțiunile tradiționale ale vieții împlinite. De-a lungul veacurilor, depozitul de înțelepciune a crescut și s-a îmbogățit, beneficiind și de regula dobânzii intelectuale. Unele idei despre fericire sunt filozofice, altele sunt de ordin religios; unele provin din Orient, altele din Occident; unele sunt vechi de milenii, altele de-abia adună o sută de primăveri. Toate aceste idei se materializează în scrisori deschise, jurnale intime, ghiduri

4. Robert Biswas-Diener *et al.*, art. cit., p. 18.

5. Richard A. Easterlin, „The economics of happiness", *Daedalus*, primăvara 2004, p. 26.

6. Ruut Veenhoven, *Conditions of Happiness*, D. Reidel Publishing Company, Dordecht, 1984, p. 18.

de dezvoltare personală, tratate de logică, scrieri sacre şi poeme de dragoste. Acestea reprezintă maxime ale înţelepciunii cu care se va testa cazuistica modernă. Fără ele viaţa pare pustie şi lipsită de sens, într-atât de pline de vitalitate sunt. Aceste idei constituie subiectul cărţii de faţă.

Multe dintre ideile despre fericire care apar în capitolele următoare au o strânsă legătură cu cele cinci mari religii ale lumii: hinduismul, budismul, iudaismul, creştinismul şi islamul. Această legătură se justifică prin faptul că, în aproape întreaga sa istorie, omul a înţeles şi chiar a simţit fericirea în contextul credinţelor religioase. În cultura occidentală, doar în ultimele trei, patru secole, au încercat unii să separe fericirea de credinţă, religie şi spiritualitate. Încă de la începutul demersului nostru ne aflăm, aşadar, într-un impas: dacă atâtea căi spre fericire sunt strâns legate de credinţa religioasă a fiecăruia, ele nu sunt cumva inaccesibile celor de alte credinţe sau celor care nu au nici o religie? Cum poate profita un creştin de învăţăturile hinduse privind fericirea? De ce s-ar preocupa un ateu să cerceteze lucrările misticilor islamişti?

Am scris această carte pornind de la premisa că întâlnirea cu diversele tradiţii religioase nu are drept scop convertirea, ci iluminarea. Acesta este şi spiritul în care vă invit să citiţi cartea de faţă. Iluminarea se referă la o recunoaştere de ordin calitativ a culturii, tradiţiei şi credinţei altui individ, prin intermediul căreia se poate revela o cunoaştere aprofundată a propriei culturi, credinţe, tradiţii. Chiar dacă nu putem pătrunde pe deplin în credinţa altui om, putem învăţa de la ea. Presupun că această viziune nu va fi pe placul anumitor cititori (sună, fără îndoială, a respect exprimat în spiritul corectitudinii politice), dar cred că, dacă vom aborda fericirea cu o mentalitate marginală, nu facem decât să pierdem din vedere lucrurile valoroase.

Ideile despre fericire, ca toate marile idei, indiferent de originea lor, se nasc din minţile armonizate cu universaliile, minţi animate de preocupări esenţiale pentru fiinţa noastră. Ce fiinţă umană, chiar cu riscul de a avea o revelaţie decepţionantă, nu

și-a pus întrebări despre natura și posibilitatea propriei fericiri? Pentru a vă familiariza cu unele dintre aceste idei, aș vrea să vă prezint povestea a trei oameni care, în vremuri și locuri îndepărtate, în momente de restriște și suferință, au meditat profund asupra fericirii – după care reflecțiile le-au conferit propriilor existențe scop și însemnătate. Pe parcursul acestei cărți, voi acorda câte un capitol mai detaliat fiecărei povestiri; vor mai fi și alte capitole, cu alte întâmplări. Scopul prezentei introduceri este de a folosi aceste relatări ca exemple preliminare, ca avanpremieră a ceea ce înseamnă să pornești în căutarea fericirii. Poate că nu suntem în stare să dăm dovadă de un curaj similar sau să ne purtăm povara la fel de destoinic precum aceste personaje extraordinare, dar ne confruntăm, zi de zi, cu aceleași temeri și ne putem găsi alinarea în același fel.

Epicur

Dacă e să le dai crezare criticilor săi (au existat destui de-a lungul istoriei), Epicur (341-271 î.Hr.) era un individ cu un comportament dintre cele mai scandaloase. Dar până și detractorii săi cei mai înverșunați au recunoscut că era de o inteligență sclipitoare. Filozof din Grecia antică, își ținea discursurile în piețele publice ale Atenei, numite *agora*, susținând că singura sursă a fericirii o constituie plăcerea. (Vechiul cuvânt grecesc pentru plăcere era *hedone*, de unde avem neologismul „hedonist".) Ca secret al fericirii, plăcerea trebuie să fie scopul final al oricărei acțiuni pe care o întreprindem: tot ce facem are ca unic scop atingerea plăcerii. Epicur era încredințat că plăcerea este un lucru demn de urmărit, întrucât Natura ne-a înzestrat pe fiecare cu dorința de a o atinge. Într-o concepție sănătoasă în sine, plăcerea era considerată un lucru bun.

Și totuși, Epicur își savura plăcerile departe de ochii lumii. Retras în afara comunității, a fondat un cult cvasireligios care i-a supraviețuit timp de șapte secole și a înflorit în toate colțurile lumii mediteraneene, din Iudeea lui Irod până în Galia lui

Cezar. Începutul s-a produs cu greu. Epicur și discipolii săi, care purtau inele cu sigiliu având chipul acestuia și-i învățaseră pe de rost preceptele și regulile, s-au retras într-o grădină ferită de lângă Atena. Într-o izolare benefică, au avut grijă „să ducă o viață ascunsă": să renunțe la orice lucru de valoare, să se abțină de la plăcerile simțurilor și, total neobișnuit pentru cetățenii capitalei democrației, să renunțe la dreptul de a-și exercita îndatoririle civice.

Destinul tragic a făcut însă ca Epicur să rămână neînțeles. Un motiv ar fi fost includerea femeilor în enclava sa – femeile erau ignorate în plan politic sau intelectual –, un alt motiv ar fi ținut de separarea grupului de cetatea-stat care era Atena; cei din afara fenomenului și-au conturat o opinie puternic negativă asupra acestui curent filozofic separatist și a liderului său carismatic. Epicur a fost învinuit, printre altele, că ar fi organizat adevărate orgii în compania unor faimoase femei ușoare. Chiar și după șase secole de la moartea acestui „ticălos spurcat la gură", după cum l-a catalogat filozoful roman Epictet, Epicur era încă acuzat de desfrânare.

Cu toate acestea, epicurismul, înțeles la adevărata lui valoare, nu promovează nici una dintre extravaganțele sau desfrâurile de care a fost învinuit de-a lungul secolelor. La o privire mai atentă, Epicur era un atenian iubitor de țară, darnic și cuviincios. O simplă răsfoire a proverbelor și scrisorilor sale (ciudat, unele dintre ele se află în arhiva Vaticanului) ne arată că propovăduia traiul împlinit prin disciplină și cumpătare.

Odată, absolut sincer, l-a rugat pe prietenul său Idomeneos să-i trimită o bucată de brânză pentru „situația în care ar fi avut chef de un festin". A susținut cu tărie că nu orgasmul este calea spre o viață mai bună. Vorbea deschis și fără rele intenții (deși acest gen de remarcă se poate să le fi rănit orgoliul celebrelor dansatoare din acea vreme). Într-adevăr, Epicur credea că plăcerea este secretul fericirii; cu o condiție însă: el definea plăcerea ca fiind absența dorinței, nicidecum ca încântare a simțurilor – a gusta, a pipăi etc. În această privință, criticii lui s-au înșelat (mai puțin Cicero, ceea ce-l onorează). Plăcerea autentică nu

rezidă în intensitate, ci în liniște, susținea Epicur. Fericirea profundă și de durată este calmul care urmează furtunii.

Seneca

Cu câțiva ani înainte de nașterea lui Iisus Hristos, era adus pe lume, la Córdoba (Spania), cel mai de seamă exponent al stoicismului roman. Se numea Lucius Annaeus Seneca (4 î.Hr.–65 d.Hr). Descendent al unei familii renumite, a fost trimis la Roma să primească educație, urmând apoi aici o carieră în administrație. În ciuda avantajelor de care a beneficiat și de rangul la care a ajuns spre finalul vieții, Seneca nu a dus o viață ușoară.

Împăratul Claudiu, de exemplu, l-a exilat pe insula Corsica (un loc neprimitor și necivilizat, unde latina se auzea când și când), crezând – în mod greșit, evident – că Seneca a comis adulter cu nepoata lui Claudiu. În cele din urmă, Seneca a fost repus în funcție la curte, unde se bucura de prerogative nelimitate și a acumulat averi însemnate sub conducerea următorului împărat, Nero cel de tristă amintire. Dar nu a trecut mult până când Nero avea să-și transforme vrednicul sfetnic într-un criminal ordinar. La porunca neîndurătoare a lui Nero, Seneca a fost obligat să ia parte la complotul de asasinare a mamei împăratului, iar apoi să-și justifice crima în fața senatului. Într-un final, lui Seneca i s-a poruncit să se sinucidă atunci când paranoicul Nero l-a suspectat de trădare. Deși nevinovat, Seneca nu a putut decât să se supună voinței tiranului.

În anii exilului, în vremurile de prefaceri și, la final, în zilele dinaintea morții, Seneca s-a tot întrebat de ce oamenilor fără nici o vină li se întâmplă lucruri rele. Dacă universul este nedrept, cum poate cineva să fie sigur că-și va găsi fericirea? Întrebarea este dureros de actuală. Iov, chinuitul slujitor al Dumnezeului ebraic, își pune aceeași întrebare. Neliniștitul Seneca a mers chiar mai departe și a răspuns la această întrebare aparent fără răspuns.

Adaptând bombastic şi plin de emfază tragediile greceşti, Seneca a transpus în formă dramatică bruştele schimbări ale destinului pe care le-a suferit de-a lungul anilor. Dar reflecţiile cele mai de seamă, izvorâte din durerea şi truda propriei vieţi, se pot găsi în scrierile sale filozofice mai demne: dialoguri, tratate şi scrisori intime de consolare şi sprijin adresate prietenilor şi rudelor sale. Pus în faţa unor dileme morale imposibile, Seneca şi-a găsit refugiul în valorile stoice ale detaşării şi indiferenţei, descoperind că acele valori ar putea să-i aducă fericirea chiar şi în împrejurările cele mai groaznice. Adresându-se în aceeaşi măsură lui însuşi şi cititorilor săi, Seneca arăta că fericirea

> „nu poate fi obţinută dacă, în primul rând, nu ai o judecată sănătoasă şi care să se afle fără încetare într-o stare de deplină sănătate; în al doilea rând, dacă nu este energică şi îndrăzneaţă, desăvârşit de frumoasă aşadar şi răbdătoare, potrivită cu împrejurările, plină de grijă pentru corp şi pentru cele care ţin de el, dar fără a se lăsa cuprinsă de nelinişte, atentă la toate detaliile care fac viaţa mai frumoasă (dar fără să se minuneze în faţa nici unuia), folosindu-se de darurile sorţii, dar nefiind sclava lor [...]. Odată ce a fost îndepărtat tot ceea ce ne ataţă şi ne provoacă teamă, urmează pacea neîntreruptă, libertatea." [7]

Într-un mod detaşat, Seneca şi-a aşteptat netulburat o soartă al cărei final era implacabil, imposibil de schimbat. Pe parcursul întregii sale vieţi, a avut ca scop să stăpânească puterile raţionale ale minţii pentru a înfrunta atât suferinţele nedrepte şi permanente, cât şi farmecele înşelătoare ale sorţii îndurătoare. Întărit de crezul stoic potrivit căruia fericirea nu depinde de circumstanţe, a acceptat „binecuvântările sorţii" fără tăgadă sau ruşine, fiind pregătit totuşi, în orice clipă, să renunţe la

---

7. Seneca, *De vita beata* 8, in *Seneca: Four Dialogues*, ed. C.D.N. Costa, Aris & Phillips, Warminster, 1994 [trad. rom. de Vichi-Eugenia Dumitru, *Despre viaţa fericită*, în *Dialoguri 2*, Editura Polirom, Iaşi, 2004, pp. 59-60 – n. tr.].

ele[8]. Când inevitabilul s-a produs – întâi în exilul corsican, apoi în izolarea-i încordată –, el a renunțat fără nici o împotrivire la tot ce avea, inclusiv propria-i viață. Cu toate acestea, în urma lui Seneca a rămas ceva: modelul vieții nobile pe care a dus-o, model ce va rămâne pentru posteritate.

Al-Ghazali

La sfârșitul secolului al XI-lea, în Bagdad, un celebru învățat islamic se îmbolnăvi în mod misterios, renunță la carieră și-și petrecu doi ani rugându-se singur într-o moschee din Damasc. Numele lui era Abu Hamid al-Ghazali (1058-1111). Născut în orașul persan Tus, al-Ghazali a devenit o autoritate în ceea ce privește legea religioasă și a primit în semn de recunoaștere titulaturile de „Mărturie a islamului" și „Podoabă a credinței". La doar treizeci și trei de ani a fost numit profesor la școala Nizamiyya din Bagdad. La scurt timp după ce a ajuns în această poziție de eminență intelectuală, a căzut victimă unei profunde crize spirituale. Aceasta s-a dovedit a fi primul său pas în căutarea fericirii, un drum care-l va duce pe multe meleaguri de-a lungul timpului.

Aflat pe culmile succesului material, al-Ghazali a avut revelația că, spre rușinea sa, este prea implicat în treburile lumești și că devine treptat sufocat de legăturile sale cu lumea. A început să pună la îndoială valoarea învățăturilor pe care le preda și a recunoscut în sinea sa că motivația pentru care se afla la catedră era îndoielnică și ținea de mândrie. Puternic ancorat în credința sa, al-Ghazali era totodată conștient că nu va avea parte de viața veșnică în Paradis dacă nu-și stăpânea dorințele și nu renunța la atașamentul față de bunurile materiale. Criza se adâncea pe măsură ce teama și nehotărârea puneau

8. Seneca, *Consolatio ad Helviam 5*, in *ibidem* [trad. rom. de Ioana Costa, *Consolație pentru Helvia 5*, în *Dialoguri 2*, ed. rom. cit., pp. 197-198 – n. tr.].

stăpânire pe el. Într-o bună zi, pe când se pregătea să înceapă un discurs în fața studenților, își pierdu brusc darul vorbirii. La scurt timp după acel incident, nu mai putu înghiți mâncarea. Doctorul îi puse diagnosticul de „durere de inimă". Al-Ghazali, cu sufletul său de poet, interpretă diagnosticul în cheie alegorică: boala fizică era doar forma de manifestare a unei suferințe spirituale profunde. Pericolul pe care-l înfrunta nu era acela al morții fizice (care s-ar fi întâmplat oricum), ci pierderea unui lucru cu mult mai important – sufletul nemuritor.

La o criză de o asemenea gravitate, soluțiile nu puteau fi decât extreme. Aflat în culmea gloriei, al-Ghazali a renunțat la carieră, prieteni și avere. Și-a lăsat băieții în grija rudelor, împreună cu banii necesari unei educații corespunzătoare, și a călătorit spre Damasc, unde a petrecut doi ani în meditație și fervoare religioasă. (Din păcate, geografia nu a mai permis fericita coincidență cu drumul pe care, cu un mileniu în urmă, Sfântul Pavel își afla convertirea.) Minaretul din moscheea Umayyad unde se ruga în singurătate a devenit cunoscut sub numele de „minaretul al-Ghazali". Prin meditație, el a ajuns să creadă cu toată tăria (nu doar mental, ci din toate străfundurile ființei sale) că numai prin experiență directă și personală putea să simtă bucuria de a-l cunoaște pe Dumnezeu. Al-Ghazali și-a revenit din criza spirituală nu prin propria forță, ci datorită unei puteri transcendente: lumina lui Dumnezeu coborând în inima sa.

Momentul de cumpănă al lui al-Ghazali a coincis cu începuturile sufismului, ramura mistică a islamului care nu propovăduiește o doctrină sau o dogmă, ci pune pe primul loc, înaintea tuturor lucrurilor, puterea înnoitoare a experienței personale a prezenței lui Dumnezeu. Sufiștii numesc această practică *dhawq* – „gust" –, un concept care surprinde destul de bine prezența nemijlocită a senzorialului în viziunea lor asupra fericirii. (După cum spun sufiștii, „cel care gustă cunoaște".) În mod surprinzător, această înclinație spre experiențe proprii, personale a fost îmbrățișată de un om care și-a dedicat întreaga viață abstracțiunilor și teoriilor impersonale. Nemaiavând încredere în

raţiunea speculativă, al-Ghazali s-a angajat să parcurgă calea mistică pentru a găsi acea înţelepciune transcendentă pe care numai experienţa directă o poate procura.

Tot ceea ce a învăţat al-Ghazali prin convertirea la misticism a fost consemnat în *Alchimia fericirii*, o cărticică sub formă de ghid moral scris în persană, pentru un public larg. Cheia către secretul fericirii se află chiar în titlu. Aşa cum alchimiştii transformau metalul obişnuit în metal preţios – plumbul în aur –, şi noi putem să ne transformăm viciile în virtuţi. Prin alchimia fericirii putem deveni cea mai bună versiune a noastră, avem şansa de a lua forma cea mai preţioasă din materia primă pe care o reprezentăm.

*
* *

Vieţile prezentate mai sus ale lui Epicur, Seneca şi al-Ghazali par a se sustrage, la prima vedere, unui model recognoscibil. În nici un caz nu există un model geografic: o grădină împrejmuită de lângă Atena antică, palatul împăratului Nero sau o moschee situată în Damasc. În ceea ce priveşte modelul temporal, de-a lungul a 1400 de ani, aceste istorisiri cuprind cultura clasică grecească, decadenţa imperială a Romei şi civilizaţia islamică ce se întindea din India până în Spania. Singurul cu o tradiţie religioasă specifică este al-Ghazali. Epicur şi-a părăsit bucuros zeii greci de pe Muntele Olimp deoarece acestora nu le păsa de ce se întâmpla pe pământ, iar Seneca, deşi adora zeii romani echivalenţi celor greci, nu a apelat la ei atunci când avea mai mare nevoie. La prima vedere, există puţine lucruri în comun între un filozof grec în al cărui cult existau prostituate, un funcţionar public roman care s-a sinucis şi un învăţat persan care a ales extazul mistic în locul cărţilor.

Dar o singură privire nu relevă fundamentul lor. Marii gânditori ai lumii care vorbesc despre fericire sunt răspândiţi în timp şi spaţiu, au limbi şi culturi diferite. Cu toate aceste diferenţe

inevitabile, există totuși o similaritate la nivel profund în modul în care ne căutăm fericirea. Viețile lui Epicur, Seneca și al-Ghazali sunt actuale și astăzi, după mii de ani; ele își găsesc ecoul în noi pentru că sunt, în fapt, propriile noastre istorii. Prin ei, avem imaginea unor versiuni măreț e – *magnificent* – ale propriilor noastre vieți, nu o colecție de personaje prăfuite dintr-un timp îndepărtat. Pornind de la aceste exemple, de la aceste prime relatări despre niște curajoși exploratori, putem învăța câteva reguli de bază pentru căutarea fericirii – etapă în care trebuie să aflăm tocmai ce anume înseamnă pentru noi căutarea fericirii. Dacă nu știm exact ce înseamnă, căutarea și, implicit, descoperirea nu se vor produce niciodată.

Regula nr. 1: Să prinzi peștele cel mare

În biroul tatălui meu, pe o placă din lemn, a atârnat ani și ani la rând un pește pe care-l prinsese în vremurile când pescuia în largul coastelor Floridei. Era cel mai mare pe care îl capturase vreodată și singurul pe care îl pusese la expoziție. Statutul de trofeu nu era, astfel, niciodată amenințat. În căutarea fericirii se întâmplă ceva asemănător. Totul se învârte în jurul „peștelui celui mare" – singurul care contează –, chiar dacă asta presupune o luptă îndârjită.

Epicur, Seneca și al-Ghazali pescuiau în ape adânci. Aveau în comun hotărârea de a descoperi scopurile și înțelesurile finale ale vieții (anticii numeau acest lucru *telos*) și credința într-o viață plină de substanță. În feluri diferite, cu toții au meditat asupra formei – *caracterului* – vieții lor ca un întreg. Din reflecția lor s-a născut ideea că traiul pe care-l duceau trebuia să se schimbe ca să devină mai bun. Epicur era conștient de faptul că, pentru a obține liniștea care să-l conducă la fericire, trebuia să se retragă în afara comunității și să rămână în singurătatea-i pastorală, chiar dacă reputația i-ar fi fost mânjită de învinuirile de desfrânare. În loc să se revolte împotriva nedreptății sau să-și plângă de milă, Seneca a ales să triumfe asupra necazurilor acceptându-și soarta cu o minte limpede și calmă. Al-Ghazali,

chinuit de un tumult interior, a văzut în înrăutățirea stării sale de sănătate un semnal divin pentru a-și vindeca sufletul bolnav adoptând un nou mod de a trăi.

Toate aceste momente de iluminare s-au petrecut în condiții vitrege: calomnie, nedreptate și deznădejde. Din fericire, majoritatea dintre noi nu vom avea parte de asemenea chinuri. Nu înseamnă, totuși, că nu avem și noi momentele noastre de revelație; doar că le privim la scara celorlalte evenimente din viața noastră. Chiar dacă pentru noi ar fi ieșit din comun să ne părăsim locul de muncă și familia pentru a ne găsi împlinirea spirituală în altă țară, putem aprecia un asemenea comportament la un om din Bagdad, din urmă cu aproape o mie de ani. Putem empatiza cu acest personaj. Dilema lui al-Ghazali reprezintă o versiune extremă a acelui clișeu psihoterapeutic denumit criza vârstei mijlocii: acea înfricoșătoare anticipare că viața pe care ne-am construit-o cu migală de-a lungul anilor nu are valoare și nici scop. Departe de a fi o curiozitate istorică trecătoare, efortul deosebit al lui al-Ghazali în a-și găsi împlinirea reprezintă, peste ani, o reflectare a propriilor noastre eforturi de a ne face curățenie în viață.

Nu cu mult timp în urmă un articol de ziar descria povestea unui om devenit milionar peste noapte după ce a câștigat la loterie. La nici un an după, tot câștigul lui era cheltuit, iar el era arestat și acuzat într-un caz cu droguri. Evident că acest om nu era mai fericit, în ciuda plăcerii de scurtă durată provocate de o avere picată din cer. Sentimentul de deșertăciune pe care îl induce această poveste („*Ce* a făcut cu atâția bani?") ne invită la o comparație autoflotantă. V-ați putea întreba dacă un asemenea noroc v-ar aduce și *vouă* fericirea. Veți avea în minte nu plăcerea și bucuria pe care vi le dă câștigul în sine (le considerați ca fiind firești), ci felul în care acei bani v-ar putea schimba viața. Vă întrebați dacă ați fi putut face ceva *mai folositor* cu banii respectivi. Acest tip de gândire implică o viziune a vieții ca întreg: înțelegeți viața ca pe o serie de ocazii prin care acționați și sunteți conștienți că unele decizii sunt mai bune decât altele.

O viziune a vieții ca întreg se leagă implicit de luarea unor decizii și de acțiunile de rigoare. Când ajungem la inevitabilele răspântii ale vieții, trebuie să alegem o direcție. Mă căsătoresc cu persoana respectivă sau o părăsesc? Îmi ajut prietenii sau îi trădez? Spun adevărul sau îl ascund? Toate aceste lucruri le decidem în măsura în care privim viața ca pe un întreg. Ne gândim la modul cum am vrea să arate viața noastră și acționăm ca atare. Drumul spre fericire al fiecăruia dintre noi ne impune o gândire de tipul peștelui celui mare.

Peștii cei mici – stările de bine, sentimentele plăcute, emoțiile în stare pură – contează și ei, dar nu în măsura în care ne-am fi așteptat. Știm cu toții care sunt momentele fericite; se întâmplă atunci când totul ni se pare minunat, iar tot ce ne dorim poate fi realizat. Din fericire, aceste momente nu se sfârșesc niciodată: când privim în ochii celui iubit, când marcăm golul câștigător la fotbal, când înotăm în mare (Camus era de părere că acest lucru reprezenta una dintre cele mai intense forme de fericire pe care le cunoscuse vreodată) sau când ascultăm melodiile preferate, care ne transportă în altă parte. Acestea sunt întâmplări care se adună de-a lungul vieții și o fac minunată. Cu cât sunt mai multe, cu atât mai bine.

Dar oare ne fac fericiți? Și, dacă da, în ce măsură ne aduc fericirea? Filozoful Robert Nozick descria experiențele plăcute ca fiind „așa cum se simte viața din interior"[9]. El se referea, bineînțeles, la căldura – strălucirea – pe care o radiază în interiorul nostru bucuria vieții. Să luăm drept exemplu doar acel gest elocvent al autoexprimării contemporane, semnul victoriei cu pumnul în aer. El reprezintă un indiciu exterior spontan al unui fior interior irepresibil. Sportivii fac acest gest atunci când ies victorioși. Publicul de televiziune îl face atunci când, într-o pornire de jubilație inconștientă, invitatul își recunoaște, fără urmă de regret, plăcerile perverse. Toți am făcut gestul respectiv la un moment dat.

---

9. Robert Nozick, *The Examined Life: Philosophical Meditations*, Simon & Schuster, New York, 1989, pp. 99-117.

Şi, cu toate acestea, oricât de bine „se simte viaţa din interior", astfel de trăiri reprezintă doar *începutul* fericirii, nicidecum destinaţia finală. După cum a arătat Nozick, ne pasă de o mulţime de lucruri care nu au legătură neapărat cu experienţele plăcute. Ne pasă de sistemul nostru de credinţe şi de integritatea valorilor noastre. Ne pasă de realizările noastre. Ne pasă de moştenirea pe care o lăsăm în urmă. Ne pasă de bunăstarea celor din jur. Şi, dacă suntem de-a dreptul generoşi, ne pasă de bunăstarea celor care *nu* fac parte din viaţa noastră. Toate aceste preocupări ne leagă de lume – prin ceea ce credem, prin ceea ce reuşim şi prin cei pe care-i iubim. Ele reprezintă forma *morală* finală a fericirii fiecăruia şi sunt strâns legate – de fapt, chiar dependente – de fericirea celorlalţi. Fericirea poate începe – probabil aşa se şi întâmplă – cu sentimentele plăcute; dar va trece cu siguranţă dincolo de ele pentru că, în esenţă, fericirea nu înseamnă să te simţi bine, ci să faci bine. Problema este că, de multe ori, confundăm cele două lucruri.

Paradoxal, cel care a subliniat faptul că bunăstarea materială nu poate oferi niciodată individului *finalitatea* atât de necesară fericirii a fost John Maynard Keynes, poate cel mai influent economist al secolului XX. În anul 1928, la o conferinţă intitulată „Posibilităţile economice ale generaţiilor viitoare", Keynes anticipa momentul când omenirea, eliberată de sub jugul sărăciei şi mizeriei (o perspectivă eliberatoare care părea plauzibilă pentru generaţia interbelică), va trebui să facă faţă unei provocări de natură existenţialistă – să-şi folosească independenţa materială pentru „a trăi bine, confortabil şi înţelept"[10]. Câţi dintre noi ar fi capabili să facă faţă unei asemenea provocări? Nu cei care sunt puşi pe căpătuială sau cheltuitori din cale-afară, ci acei care „cultivă până la perfecţiune însăşi arta vieţii". Keynes a continuat apoi, făcând pasul pe care mulţi dintre neo-benthamiţii şi psihologii hedonişti de astăzi nu sunt dispuşi să şi-l asume:

---

10. J.M. Keynes, „Economic Possibilities for Our Grandchildren", *The Collected Writings of John Maynard Keynes*, vol. 9, The Macmillan Press Ltd, London, 1972, pp. 321-322, citatul e de la p. 328.

trecerea la morala fericirii. „Arta vieții" rezidă în a fi „mai preocupat de consecințele pe termen lung ale acțiunilor noastre decât de acțiunile în sine sau felul în care ele afectează în plan imediat tot ceea ce ne înconjoară"*. Fericirea înseamnă deci mai mult decât propria noastră satisfacție. Înseamnă să le facem bine celor din jur și, în mod special, celor pe care nu-i vom cunoaște niciodată.

Regula nr. 2: Luptă-te, nu face balet

Marc Aureliu a domnit în Imperiul Roman între anii 161 și 180 d.Hr., mare parte din această perioadă ținând piept invaziilor barbare din nordul Italiei și din Germania. În timpul durelor campanii militare, Marc Aureliu și-a așternut gândurile într-un jurnal intim numit *Către mine însumi*. Scris în greacă, limba devenită sinonimă cu reflecția, jurnalul spiritual al împăratului este mai cunoscut posterității cu titlul de *Meditații*. O calitate deosebită a scrisului acestui autor, care a fost citit timp de 18 secole neîntrerupt, constă în folosirea meșteșugită a frazei: când vorbește despre lucruri abstracte, Marc Aureliu se folosește de imagini puternice, dintre cele mai neobișnuite. Pentru fericire, analogia sa preferată era lupta.

Războinic încercat, Marc Aureliu a avut cu siguranță parte de multe antrenamente în lupta corp la corp, un aspect dominant al culturii masculine greco-romane din acea vreme. Așadar, ca orice scriitor de valoare, Marc Aureliu a scris din experiența proprie, iar metafora folosită de el surprindea cel mai bine felul în care înțelegea fericirea. Într-unul dintre pasajele relevante ale cărții, Marc Aureliu descrie starea de fericire mai degrabă ca pe o „luptă" decât ca pe un „dans", pentru că ne pune în situația de „a rămâne pregătiți și fermi pentru a întâmpina evenimentele ce se produc dintr-odată și cele neașteptate"*. În aceeași carte își

---

11. *Ibidem*, pp. 329-330.

* Marcus Aurelius, *Meditații către mine însumi*, în vol. *Stoicii*, trad. rom. de Alexandru Diaconovici, Incitatus/Antet, București, 2002, p. 142 (n. tr.).

impune, mai târziu, „să se lupte" pentru a deveni genul de persoană care își dorea să fie.

Cuvintele sale sunt dure și necruțătoare, așa cum trebuiau să fie. Dacă un soldat trecut prin bătălii ar fi scris mai rafinat și cu delicatețe, nici noi și nici el nu ar fi crezut în ceea ce scria. Străduința cu care trebuie să muncești pentru a fi fericit nu putea fi exprimată decât printr-un limbaj dur. Fericirea nu este doar o destinație binecuvântată unde ajungi și stai toată viața. Fericirea nu vine pur și simplu; ea trebuie așteptată, cultivată, susținută. Meciul trebuie rejucat de fiecare dată, iar victoria, obținută din nou.

Poate că gândurile sale, în drum spre luptele greco-romane, s-au oprit la Aristotel. Acest filozof grec a fost cel care, în lucrarea intitulată *Etica nicomahică*, a subliniat că suntem creați pentru fericire, acesta fiind scopul final al vieții fiecăruia. Tot el a conchis însă că fericirea, în mod ciudat, nu poate fi obținută cu ușurință. Așa cum „cu o floare nu se face primăvara", nici o zi plăcută nu se transformă într-o viață fericită. Urmarea firească a fost că Aristotel a denumit fericirea drept *activitate*. Departe de a fi o stare pasivă de beatitudine, ca atunci când facem o baie cu spumă sau mâncăm o cutie cu bomboane, fericirea cere efort activ.

Fericirea ar fi deci un lucru pe care ne străduim să-l obținem, nu ceva plăcut care apare în viață ca soarele după ploaie. (Psihologul Mihaly Csikszentmihalyi a argumentat în mod similar că la baza fericirii se află un „flux", reprezentat de o stare de concentrare intensă și o atenție sporită la care recurgem în viață.) A năzui la fericire nu înseamnă în nici un caz doar că vrem să fim fericiți – oricine își dorește așa ceva –, ci că privim viața ca pe un drum la capătul căruia există un țel ultim. Sau, în concepția lui Marc Aureliu, a deveni fericit este ca și cum ai câștiga o luptă corp la corp.

Epicur, Seneca, al-Ghazali, toți au fost dintre aceia care au luptat pentru fericire, care au câștigat dreptul la o viață mai bună când circumstanțele le erau cu totul defavorabile. Dar chiar și pe parcursul unor vieți mai puțin extraordinare trebuie să ne luptăm pentru propria fericire. Atunci când facem jurământul căsătoriei

în fața preotului (orice fel de jurământ, de altfel), facem un legământ pentru viitor și ne vom strădui toată viața să-l respectăm. Când te căsătorești cu cineva, îți dai acordul pentru o nouă viață, știind foarte bine că asta implică să renunți și la stilul de viață anterior, dar și la alte posibile vieți. Când mirele și mireasa se aleg reciproc, ei renunță la toți ceilalți (ceea ce înseamnă alegere), pentru ziua prezentă și toate zilele care vor urma. Cuplurile își reînnoiesc la biserică legământul căsătoriei (nu înseamnă însă că ar fi expirat așa cum exprimă un permis de bibliotecă), pentru că doresc să-și reafirme dăruirea într-o uniune pe care o prețuiesc cu deosebire. Lupta nu este o barieră pusă în calea fericirii („Slavă Domnului că s-a terminat cu lupta. Urmează dansul!"). Lupta în sine, plină de satisfacții, *reprezintă* fericirea.

Regula nr. 3: Începe cu începutul

Toate căile spre fericire au ca punct de plecare același loc: nefericirea. Ne trezim cu sentimentul că viața pe care o ducem este dezarticulată, deși pare stabilă și pusă la punct. Poate nu știm cum trebuie să o reparăm, dar cu siguranță suntem conștienți de discrepanța dintre traiul pe care-l ducem și cel pe care ni l-am imaginat. Seamănă tocmai cu o ceartă între îndrăgostiți, dar de astă dată între tine și viața ta.

Primul pas spre fericire nu este aproape niciodată semnificativ. Uneori nici nu suntem conștienți că l-am făcut. Cu câțiva ani în urmă, jurnalistul David Brooks a scris o carte comică intitulată *Bobos in Paradise* (*Bobo în Paradis*). „Bobo" vine de la „boem burghez" (*Bourgeois Bohemian*, în original) – noua elită apărută după succesul revoluției din era informatică a anilor '90. Brooks argumenta că, spre deosebire de generațiile anterioare ale antreprenorilor de succes, Bobo urmărea să combine valorile economice ale capitalismului cu cele sociale ale paraculturii anilor '60. Cu cât Brooks îi studia mai mult, cu atât mai paradoxal părea stilul de viață al așa-numiților Bobo: erau permanent nemulțumiți, deși aveau asigurate confortul material și succesul

profesional. Acești predicatori ai evangheliei alegerii infinite se găseau în situația de a căuta la nesfârșit ceea ce le lipsea.

Într-o după-amiază de duminică, am mers la cumpărături într-un magazin de mobilă. Locul în sine era plin de acei Bobo înavuțiți care-și cumpărau scaune, mese și dulapuri scumpe, dar care păreau simple, rustice, artizanale. Clienții încercau să se conecteze la valorile pe care piesele de mobilier le reprezentau în mintea lor. Când achiziționau un pat cu baldachin, ei cumpărau și *ideea* din spatele patului. (Platon ar fi total de acord cu această afirmație.) Toate aceste achiziții nu reprezentau altceva decât parte dintr-o continuă căutăre a ceea ce le lipsea în viață. Bineînțeles, replica unora ar fi că, într-un sens mai larg, tot consumerismul nu este altceva decât dorința de a umple un gol din viața noastră. Cu toate acestea, Bobo nu poate să-și diversifice conținutul a ceea ce caută, deși această căutare ia diverse forme: detoxifierea colonului, *rebirth*, campanii împotriva alimentelor modificate genetic. Toate aceste activități sugerează aceeași tendință de purificare, de apropiere de natural, autentic.

Bobo nu e nici pe departe prima categorie care caută să suplinească lipsa resimțită de-a lungul vieții. Întrebarea care îi macină pe acei oameni – cum anume dau sens vieții mele? – este una eternă. Aceasta este, într-adevăr, *întrebarea supremă* a umanității, iar fondul ei conține un adevăr general valabil și pentru căutarea fericirii: acela că insatisfacția pe care o resimțim față de viețile noastre este o fază necesară – *cea dintâi* – pe drumul spre fericire.

*
* *

Când mi-am propus să explorez conceptul de fericire, nu știam ce anume voi descoperi. Asta și presupune explorarea. Dar eram foarte sigur ce anume *nu* voi găsi în cercetările mele. După cum am arătat, este posibil să extrapolezi câteva reguli generale despre cum să te orientezi în căutarea fericirii. Dar în nici un caz nu mi-am propus să descopăr marea teorie a fericirii,

valabilă pentru toată lumea, la orice moment și în orice cultură. Nu mi-am propus să găsesc așa ceva pentru că nu cred că se poate. Ar fi naiv din partea mea să cred că scripturile ebraice, filozofia greacă, Coranul, Upanișadele hinduse și Cele patru adevăruri nobile ale lui Buddha – ca să citez doar câteva opere de înțelepciune antică despre fericire – pot fi, toate, reduse și esențializate într-o singură idee măreață despre împlinire.

„Toate familiile fericite seamănă una cu alta", scria Tolstoi în primul rând al capodoperei *Anna Karenina**. Adevărul este că s-a cam înșelat în privința asta. Afirmația „Sunt fericit" (sau „Sunt nefericit") nu este încărcată de o semnificație *obiectivă* – independentă de subiectul care o rostește –, pentru că ea dobândește înțeles doar într-un context dat. Fără îndoială, are un sens diferit de la o persoană la alta. Ceea ce explică și de ce toate încercările de a *măsura* fericirea sunt cel puțin ridicole. De parcă fericirea ar fi un bun produs pe scară largă pe care-l depozităm în vremuri fericite și la care am putea apela în vremuri de restriște! (Oamenii de știință m-ar contrazice, probabil, și i-ar da dreptate lui Tolstoi.)

Fericirea nu este atât un eveniment obiectiv din lumea înconjurătoare, cât o experiență pe care fiecare individ trebuie s-o întrețină. Prin urmare, nu putem vorbi despre un singur secret al fericirii – valabil pentru toată lumea –, ci doar de *secretele* fericirii – în funcție de fiecare individ în parte. Acest lucru este evident în cazul persoanelor din locuri sau din vremuri diferite. Fericirea grecilor antici nu e similară celei a unui grec modern (sau a oricărui alt modern), tot așa cum fericirea resimțită de un musulman nu poate fi împărtășită de un ateu. Cu toate acestea, ei pot fi fericiți, fiecare în felul său.

Chiar mai mult decât atât, fericirea nu este identică nici pentru oameni uniți de aceeași cultură și comunitate. Indivizii trec separat printr-o serie de încercări și teste unice care sunt doar ale lor; la fel trebuie să se întâmple și cu fericirea. Ea-ți aparține exclusiv ție. Dacă reușim să concepem fericirea ca pe un lucru pe

---

* Trad. rom. Emil Iordache, Editura Polirom, Iași, 2003, vol. I, p. 7 (n. tr.).

care îl creăm de-a lungul vieții – și nu ca pe un lucru pe care-l găsim altundeva, importându-l în viața proprie –, atunci putem trage ușor concluzia că orice afirmație despre fericire trebuie, înainte de toate, să facă referire la cel care o susține. Ar trebui, prin urmare, să ne preocupe mai puțin enunțarea unor definiții irefutabile despre fericire sau categorisirea ei, îndreptându-ne atenția în schimb spre forma sub care se poate manifesta ea. Cu toate că nu poate fi dedusă teoretic, fericirea poate fi invocată cu ajutorul experienței.

Ce este straniu la acest fenomen global numit fericire este tocmai faptul că se manifestă în cel mai bun caz prin apariții locale și izolate, nicidecum la scară mondială. Deși ideea de fericire este aceeași, termenul în sine înglobează o serie de semnificații care, nu de puține ori, sunt contradictorii. O definiție a fericirii pe care o găsește firească o anumită cultură într-un anumit moment istoric poate părea cu totul străină altei culturi. În fapt, există concepte ale fericirii care nu se pot împăca în nici un caz: stoicii se educă pentru a pune rațiunea pe primul plan, în timp ce misticii religioși încearcă să se elibereze de capcanele rațiunii; utilitariștii subliniază importanța maximizării plăcerii, iar budiștii se străduiesc să-și suprime dorințele. Abordările fericirii nu sunt identice nici din perspectiva utilității practice: hinduismul pune un accent deosebit pe responsabilitățile și datoriile pe care le impune viața de zi cu zi, în timp ce creștinismul arată că nu putem fi cu adevărat fericiți de unii singuri întrucât avem nevoie de harul Domnului. Toate aceste diferențe de concepție nu se datorează unor lipsuri pe drumul fericirii (ele sunt, din păcate, doar lipsurile *noastre*), ci faptului că a fi diferit este o parte esențială a culturii în care trăim și a existenței noastre de acum.

Cu toate acestea, există unitate în diversitate. Aceste diferențe se înscriu în sfera capacității noastre de a înțelege. Fiecare concept istoric sau cultural despre semnificația vieții împlinite cuprinde aceleași patru mari teme: plăcerea, dorința, rațiunea și suferința. Acestea sunt elementele ireductibile ale fericirii, fundamentul întregului concept, textura sa indisolubilă. Acestea sunt

elementele de care trebuie să ţinem seama când ne străduim să aflăm fericirea. Dar le acceptăm în felul nostru: pentru a fi fericiţi trebuie să ne controlăm dorinţele, să ne limităm plăcerile, să trecem dincolo de (sau să ne încredem în) raţiune şi să îndurăm suferinţa. Exemplele din introducerea noastră ne arată cum anume se produce o asemenea evaluare. Epicur îşi alegea cu grijă plăcerile şi, în felul acesta, îşi controla dorinţele; Seneca şi-a folosit raţiunea pentru a se proteja de necazurile vieţii; al-Ghazali a găsit sensul ascuns aflat dincolo de raţiune. În capitolele care urmează vom căuta şi alte pilde ale modului în care putem dobândi fericirea în condiţiile vieţii de acum şi aici.

Toate viziunile asupra fericirii, fie ele antice sau moderne, occidentale sau orientale, religioase sau profane, se concentrează îndeosebi asupra acestor veşnice dileme existenţiale. Diferite sunt doar formele prin care, ca într-un magnific caleidoscop, temele sunt combinate şi utilizate. Aceste viziuni multiple nu trădează slăbiciuni structurale ale conceptului în sine, ci, dimpotrivă, îi consfinţesc puterea de a-şi schimba forma, ca o creatură fantastică, şi totuşi îngăduitoare, pentru a corespunde exigenţelor timpului.

Dacă plecăm urechea la învăţăturile înţelepte ale strămoşilor, vom auzi repetat, la început doar foarte încet, apoi tot mai puternic, un singur refren. Poate cântat în diferite tonalităţi şi game, dar de fiecare dată pe aceleaşi acorduri uşor de recunoscut. Ar trebui oare să ne întristeze faptul că, spre deosebire de Univers, fericirea *nu* este în continuă expansiune? Să ne bucurăm, mai bine, că ea ar putea fi singurul lucru ce rezistă atacului imprevizibilităţii! Căci, oricum ar apărea fericirea în viaţa noastră, ea se va produce neapărat în contextul preocupărilor noastre fundamentale, nu al celor întâmplătoare sau trecătoare; şi, indiferent de intenţia noastră, va implica de fiecare dată aceleaşi coordonate: plăcerea, dorinţa, raţiunea şi suferinţa. În acestea constau secretele fericirii, în nimic altceva.

Nu veţi citi, probabil, această carte ca să acumulaţi vaste cunoştinţe din domeniul istoriei, filozofiei sau teologiei (deşi cei receptivi le vor regăsi cu siguranţă aici). O veţi citi mai degrabă

pentru a vă îmbogăți cu cele mai remarcabile idei despre fericire de-a lungul istoriei. În ceea ce mă privește, acesta a fost imboldul în scrierea cărții de față. De aceea sper că vă va ajuta să reflectați asupra proiectului pe care îl reprezintă viața voastră și să vă întrebați cu discernământ dacă aveți o viață împlinită; pe scurt, sper că vă va ajuta să deveniți arhitectul propriei voastre fericiri.

Partea I

Plăcerea ca scop în viață

1. Trăiește plăcerea la maximum (utilitarismul)

În secolul al XVIII-lea, filozoful în drept englez Jeremy Bentham își dezvăluia teoria hiperrațională despre fericire într-o lucrare monumentală de jurisprudență din care a reușit să scrie doar introducerea. Nu putem spune că era delăsător, din moment ce numai introducerea avea mai mult de 300 de pagini. Cu toate acestea, Bentham nu voia să o publice întrucât credea că e capabil de mai mult. George Wilson, avocat scoțian și prietenul său mai puțin prudent, insista asupra publicării urgente a eseului din cauza unui cărturar rival a cărui iminentă lucrare urma să facă nefolositoare lucrarea primului. Ba chiar mai mult, variante ale altor eseuri scrise de același Bentham circulau deja neoficial și nu ar fi fost de mirare dacă un alt erudit întreprinzător, dar lipsit de scrupule, și-ar fi însușit ideile. Într-un târziu, Bentham acceptă, cu inima strânsă, ca lucrarea sa „aridă și anostă" să fie prezentată publicului.[1] Între timp, modestele camere unde locuia Bentham fuseseră infestate de șobolanii care începuseră deja să atace manuscrisul original. Autorul își salvă cu repeziciune lucrarea, o duse pachet la tipar și-și publică în timp util porțiunile neatinse de șobolani sub titlul *An Introduction to*

1. Jeremy Bentham, *An Introduction to the Principles of Morals and Legislation*, 1791; ed. J.H. și H.L.A. Hart, Oxford University Press, 1996, prefața, p. 4.

the Principles of Morals and Legislation (*Introducere la principiile moralei și ale legislației*).

Titlul este înșelător, lucrarea nefiind un studiu de etică și legislație; este mai degrabă un almanah de crimă și pedeapsă. (Bentham se aplecase îndelung asupra criminalilor și proiectase o închisoare unde toți deținuții puteau sta sub supraveghere continuă. Denumită *Panopticon* – „atotvăzător", în greacă –, a fost autorizată, dar respinsă de Parlament.) Deși la prima vedere pare un lucru bizar, cărțulia lui Bentham despre crimă și pedeapsă reprezintă contribuția sa durabilă la studiul fericirii, pentru că explică în paginile sale cum putem obține fericirea prin plăceri alese în mod rațional. Bentham denumea aproape sumbru principiul plăcerii *utilitate*, un cuvânt care în vremea sa desemna satisfacția, nu folositorul: adică atunci când un obiect produce „beneficiu, avantaje, plăcere, bine sau fericire" – toate aceste cuvinte erau sinonime în mintea lui Bentham.[2] Rațiunea este cheia prin care putem înțelege de ce teoria utilitaristă își exercită puternic atracția în continuare: ea explică fericirea într-un mod clar, logic și cuprinzător. La fiecare întrebare, modelul lui Bentham are un răspuns.

La întrebarea „Cum măsurăm fericirea?", Bentham răspunde cu o invenție proprie: „calculul fericistic" sau, în termeni mai apropiați nouă, formula fericirii. Dar cine poate face acest calcul? Evident, Bentham avea un răspuns clar: forma de orânduire. Principala preocupare a lui Bentham o constituia mediul social în care cu toții ne străduim să ne sporim utilitatea (ori plăcerea) pentru a ne crește fericirea. *Cum* anume ar trebui să fie urmată calea fericirii – rămâne la latitudinea celor interesați. Până acolo însă, cineva trebuie să se asigure că această năzuință este în primul rând posibilă – iar asta este treaba orânduirii: să creeze condițiile prin care ne putem urmări crezul fericirii după cum găsim noi de cuviință. De aceea Bentham și-a scris *Introducerea* avându-i în minte în primul rând pe politicieni (așa se explică și tonul aproape birocratic), pentru a le explica binevoitor tot

2. *Ibidem*, p. 12.

ce trebuiau să știe despre fericire, ei urmând, la rândul lor, să adopte legi pentru a încuraja fenomenul.

Fără îndoială, aceasta este influența decisivă și durabilă a utilitarismului asupra viziunii noastre contemporane despre fericire: angajamentul în această direcție nu este luat izolat, ci întotdeauna prin contact cu ceilalți oameni, mereu în arena publică. Astfel, întregul nostru demers poate fi ajutat sau împiedicat de această creatură intrigantă numită orânduire.

„Fericirea supremă"

În același an în care Thomas Jefferson folosea expresia „năzuința spre fericire" în documentul fundamental pentru libertatea Americii, Jeremy Bentham, de cealaltă parte a Atlanticului, se dedica exclusiv principiului „fericirea supremă pentru cei mai mulți". Ceea ce voia Bentham să sublinieze era că, înainte de toate, o acțiune este socotită bună sau rea doar în funcție de *consecințele* pe care le produce, caracteristicile acestei acțiuni nu depind nici de motivele celui care acționează, nici de acțiunea în sine. La modul empiric, regula se poate rezuma astfel: oricare ar fi condițiile, din punct de vedere moral o acțiune este corectă dacă produce rezultatul cel mai bun. Mai exact, dacă acel rezultat „sporește fericirea comunității"[3]. Pentru Bentham, cu cât o acțiune aduce mai multă fericire, cu atât este mai de preferat.

Bentham a avut o abordare cuprinzătoare asupra fericirii, deși o definea în termenii tradiționali hedoniști: plăcere maximă cu suferință minimă. Chiar la începutul *Introducerii* sale, el afirmă că plăcerea și durerea „ne conduc în tot ceea ce facem, ce spunem și ce gândim"[4]. E greu de conceput o declarație mai generală decât aceasta. Din moment ce principiul plăcerii ne ghidează „în tot ceea ce facem", nu se poate vorbi doar despre o

3. *Ibidem*, p. 11.
4. *Ibidem.*

automulțumire pasivă sau despre o bucurie docilă; el trebuie să presupună și acțiune, intenționată și la vedere. Așadar, plăcerea este volitivă: ceea ce noi *voim* a face. (Acest sens al cuvântului nu este total necunoscut, cuvântul „plăcere" conține încă anumite urme ale intenției. În Marea Britanie se spune despre prizonieri că sunt reținuți „după bunul-plac al Maiestății Sale", ceea ce nu înseamnă că regina ar avea vreo satisfacție aruncând oameni în închisoare, ci doar că ea *dorește* să fie închiși ca pedeapsă binemeritată pentru crimele lor.) Plăcerea este, de asemenea, absolută. Nu există un țel mai înalt decât cel al plăcerii, nu există altceva pe care ne-am strădui să-l obținem. Nu se pune problema în termenii „Tu urmărești să-ți sporești plăcerea, eu prefer dreptatea ori caritatea". Nu, *toți* vrem plăcere – și o vrem *tot timpul*.

La Jeremy Bentham, *comunitatea* nu desemna o idee sau o abstracțiune separată de dorințele și experiențele oamenilor reali, ci pur și simplu o mulțime de indivizi. Din moment ce doar indivizii cunosc plăcerea și durerea, luând-o strict, doar ei pot fi fericiți. Altfel spus, fericirea comunității nu este altceva decât suma totală a fericirii fiecăruia dintre cei care compun acea comunitate: eu, tu și toți cei pe care-i știm. Atunci când afirmăm că o comunitate este fericită, spunem de fapt că majoritatea oamenilor care-i aparțin sunt fericiți. Iată de ce Bentham definea comunitatea ca pe un „organ fictiv": este doar o etichetă comodă pusă unui grup de indivizi.[5]

Cu toate acestea, comunitatea contează. Atâta vreme cât acțiunile noastre nu-i afectează pe ceilalți, avem libertatea să facem orice ne sporește plăcerea și ne scurtează suferința. În schimb, atunci când acțiunile noastre îi *afectează* pe cei din jur, trebuie să cugetăm întâi la consecințele posibile și să ne adaptăm comportamentul în mod corespunzător. (De aici și expresia colocvială „Dreptul tău de a-mi trage un pumn se oprește la vârful nasului meu", având drept fundament aceeași idee.) În oricare dintre condiții, acțiunea pe care o alegem trebuie să aibă cele mai mari șanse să aducă plăcere *grupului ca întreg* – uneori, acest

5. *Ibidem*, p. 12.

lucru ne va pune în situația de a sacrifica plăcerea noastră imediată pentru a asigura o fericire mai mare prietenilor și semenilor noștri. Oricât de incomod este acest lucru pentru toți „fiii risipitori" de pretutindeni, principiul „fericirii supreme" afirmă că propria noastră dorință de a ne procura plăcere contează la fel de mult precum ale celorlalți.

Catalogul plăcerilor

Cine crede că fericirea rezidă în a obține mai multă plăcere decât durere trebuie să aibă cunoștințe de-a dreptul enciclopedice despre subiectul în sine. Bentham aspira la acest statut, așa se și explică zelul cu care organizează, cataloghează și clasifică materia primă în *Introducerea* sa: descrie în mod detaliat plăcerile și durerile, sursele acestora, schimbările și variațiile care survin, precum și motivele pentru care le obținem sau le evităm. Toate aceste lucruri au fost denumite „catalogul plăcerii", o sintagmă care, în zilele noastre, ar părea cel puțin libertină.

Registrul lui Bentham, cu inevitabilul parfum arhaic, cuprinde în mare ceea ce ne așteptam: bogăția, puterea și îndemânarea se numără printre cele mai cotate plăceri, în timp ce lipsurile, dușmănia și neîndemânarea sunt considerate suferințe majore. Chiar și o privire în treacăt asupra inventarului hedonist realizat de Bentham ne arată că el operează cu deosebiri cantitative ale plăcerilor (*mai mult*, *mai puțin*). Aprecierile calitative (*mai bun* și *mai rău)* nu-și au locul. Atâta vreme cât gradul de plăcere era la fel de mare, în mintea lui „poezia" se afla pe același loc cu „baba-oarba". Aici intervine un egalitarism sever: cantitățile egale de plăcere contează în mod egal, indiferent de originile lor. Fie că-ți place să arunci la țintă, să compui sonete sau să chinuiești animale (există și genul ăsta de oameni), nici una dintre aceste plăceri nu este intrinsec superioară celeilalte.

Aritmetica la lucru

Dacă vrem să ştim cât de fericiţi suntem, Bentham a pus la punct celebrul „calcul fericistic": *Plăcere minus suferinţă egal fericire.* Bineînţeles că lucrurile nu sunt chiar aşa de simple, din moment ce lui Jeremy Bentham i-au trebuit sute de pagini pentru a explica dedesubturile complicate ale acestei ecuaţii. Primul pas în a calcula fericirea constă în a cântări toate plăcerile şi suferinţele vieţii noastre. Lucrurile sunt complicate pentru că nu le poţi pune pur şi simplu pe o balanţă (cum ar arăta oare un astfel de instrument?), avem nevoie să cunoaştem câte ceva despre ele: atributele lor, condiţiile în care se produc şi felul în care se influenţează reciproc. Să începem cu primele atribute. Este vorba despre intensitate, durată, certitudine, afinitate, productivitate, puritate şi măsură: aceştia sunt factorii care determină *câtă* plăcere sau suferinţă rezultă dintr-o acţiune dată.

Aceste aspecte pot părea complicate, dar sunt rodul bunului-simţ. Intensitatea şi durata sunt proprietăţile de bază ale tuturor plăcerilor şi durerilor: o anumită forţă (intensitatea) exercitată într-un anumit timp (durata). Pe lângă acestea, trebuie să luăm în considerare şi plăcerile sau suferinţele care urmează să se producă, întrucât există sentimente legate de ele, fie că este vorba despre un concediu mult aşteptat sau o vizită la dentist. Pentru a evalua viitoarele plăceri şi suferinţe, trebuie luate în calcul atât probabilitatea de a se întâmpla (certitudinea), cât şi apropierea în timp (afinitatea). De exemplu, cu cât eşti mai sigur că vei fi avansat, cu atât mai multă plăcere vei încerca gândindu-te la acest aspect; iar pe măsură ce se apropie data avansării, eşti din ce în ce mai emoţionat.

Trebuie, în acelaşi timp, să acordăm atenţia cuvenită şi productivităţii şi purităţii, efectele secundare ale plăcerii şi suferinţei. Productivitatea, sau fecunditatea, se referă la probabilitatea ca o anumită senzaţie să se repete: plăcerea respectivă va aduce şi mai multă plăcere; suferinţa, la rândul ei, va crea şi mai multă suferinţă. Puritatea, pe de altă parte, se referă la posibilitatea ca o anume senzaţie să *nu* fie urmată de opusul ei, ci să rămână

„pură" în esența ei – plăcerea nu va duce la durere, nici suferința nu va produce plăcere. Într-un sfârșit, trebuie să observăm cât de mult îi afectează pe ceilalți plăcerile sau suferințele noastre. Pentru a folosi termenii lui Bentham, trebuie să știm „în ce măsură" se întâmplă acest lucru. Plăcerea sau suferința inițială se extinde și asupra celorlalți, ca efectul de undă al valurilor într-un lac: este cazul părinților care se mândresc cu realizările copilului sau care suferă alături de copilul bolnav.

Pe scurt, Bentham enunță întrebările care trebuie puse pentru a determina valoarea oricărei plăceri sau suferințe:

- Cât de puternică este? (intensitatea)
- Cât timp va dura? (durata)
- Care este probabilitatea de a se produce? (certitudinea)
- Cât de repede se va produce? (afinitatea)
- Va avea ca rezultat ceva similar? (productivitatea)
- Nu va avea ca rezultat opusul său? (puritatea)
- Cât de mult îi afectează pe ceilalți? (măsura)

Mai mult, Bentham a compus chiar câteva versuri pentru a le aminti cititorilor săi aceleași atribute ale plăcerii și suferinței:

„Puternică, aproape, în rezultat fecundă,
Pură și negreșită, chiar de durată lungă,
Acestea-s semne clare, le poartă și plăcerea
Și cu aceeași soartă se-nvrednici durerea.
Așa plăceri să cauți, cu sinea să le ții,
Dacă ai scopul intim mai fericit să fii.
Cum public este scopul, plăcerea dacă vrei
Să o împarți la ceilalți, sunt fericiți și ei.
Iar când, fără opreliști, urmează-al vieții chin,
Ține la tine totul, dă celorlalți puțin" [6].

Să vedem cum funcționează practic teoria sa. Să presupunem că vrem să aflăm câtă fericire ne procură grădinăritul. În primul

6. *Ibidem*, secțiunea 4, nota, p. 38.

rând, trebuie să atribuim o valoare fiecărei plăceri rezultate: satisfacția muncii împlinite, seninătatea pe care ți-o dă munca în sine, căldura soarelui și, fără îndoială, însăși frumusețea florilor. Apoi le adunăm pentru a face totalul plăcerilor care derivă din grădinărit. În același mod procedăm pe urmă și cu suferințele: mâinile bătătorite, genunchii înțepeniți, înțepăturile de albină, aspectul neplăcut al buruienilor și aburul toxic al insecticidelor. La urmă, scădem valoarea suferințelor din suma totală a plăcerilor. Rezultatul final reprezintă fericirea (sau nefericirea) noastră. Dacă numărul final este mai mare decât zero, înseamnă că suntem fericiți; cu cât este mai mare numărul, cu atât suntem mai fericiți. Putem să ne ocupăm de florile noastre în continuare. Dar, dacă balanța este negativă, înseamnă că suntem nefericiți și, cu cât este mai mare deficitul, cu atât ne crește nefericirea. Trebuie atunci să punem grebla deoparte.

De dragul simplității, am trecut cu vederea un aspect important: *efectul* pe care îl produce grădina asupra oamenilor din jur. (Bentham numea acest aspect „măsura" plăcerii.) Noi căutăm să producem fericirea supremă pentru cât mai mulți; nu putem spune că *noi* avem plăcerea grădinăritului, iar restul lumii nu contează. Ceilalți oameni contează *într-adevăr*, iar adunați într-o colectivitate contează chiar mai mult decât noi. Întrebarea firească ar fi: grădina noastră îi face fericiți pe oamenii din *comunitate*? Pentru a ne da seama de lucrul acesta trebuie să ne întoarcem la calculele noastre și să reluăm aceleași procedee ale plăcerii și suferinței pentru toți oamenii care au asistat la munca noastră manuală. Nu e mai puțin adevărat că toate aceste calcule devin din ce în ce mai complexe, pe măsură ce oamenii au reacții diferite (le place sau nu grădina), nu au nici o reacție (o păstrează pentru ei) sau nu știm exact câți oameni trebuie să luăm în calcul (au trecut prea mulți pe lângă grădină ca să putem ține socoteala). În ciuda acestor dificultăți, doar făcând aceste calcule putem ști cu exactitate cât de multă fericire au adus acțiunile noastre întregii comunități.

Este de-a dreptul confortabil să privești drumul spre fericire prin metode raționale și organizate; logica lor ne face să credem

că acest demers va fi încununat de succes, atâta vreme cât ne concentrăm suficient. Când este explicată cu atâta precizie, fericirea pare realizabilă – un lucru pe care ni-l dorim cu toții. Bentham a înțeles, totuși, că nu se poate ca fiecare dintre noi să-și dedice atât de mult timp calculelor fericirii; nu am mai avea vreme să ne ocupăm de ceea ce ne-ar putea face fericiți. De fapt, Bentham nu și-a imaginat niciodată că opinia publică va folosi „calculul fericistic". În schimb, intenționa să le ofere politicienilor acest instrument, pentru a-i ajuta să creeze legi care să crească la maximum nivelul general de fericire. După cum el însuși explica, adevăratul scop al calculului era unul legislativ: acela de a aloca fericirea în interiorul unei comunități în mod egal (un fel de Moș Crăciun care împarte jucării). Lăsând în seama politicienilor regulile complicate, formulele atât de încurcate și calculele greoaie, ne putem vedea în continuare de fericirea noastră.

Legislația fericirii

În viziunea lui Bentham, ar trebui să le încredințăm conducătorilor fericirea noastră, dar nu neapărat pentru că am fi prea leneși să avem noi înșine grijă de ea. (Cine n-ar fi interesat de propria-i bunăstare?) Mai degrabă transferăm această responsabilitate asupra statului întrucât își poate face treaba mai bine, cel puțin dacă ne referim fie și numai la faptul că ne asigură libertatea de a ne îndeplini dorințele fără piedici sau intervenții din exterior. Această viziune a lui Jeremy Bentham reușește să creeze un echilibru confortabil: pe de o parte, statul vrea ca noi să fim fericiți; pe de altă parte, nu se implică în detaliile procesului respectiv.

De la teoreticienii politici ai războiului civil englez – cu precădere Thomas Hobbes, autorul lucrării *Leviatanul* (1651) – Bentham a preluat credința conform căreia guvernarea există pentru a forma, ca o alternativă perfectă la starea naturală, societăți civile stabile și pașnice. Starea naturală nu este nici pe departe o binecuvântată Grădină a Edenului, ci un haos care se

poate transforma rapid în „războiul tuturor împotriva tuturor" (*bellum omnia omnes*), întrucât fiecare va încerca să-şi satisfacă dorinţele în dauna celorlalţi. În aceste circumstanţe, nimeni nu poate fi fericit (Hobbes a rămas celebru prin avertismentul care denunţa viaţa în stare naturală ca fiind „murdară, abrutizantă şi scurtă"); de aceea renunţăm la drepturile noastre naturale, pentru a forma o societate condusă paşnic, în care şansele fiecăruia de a fi fericit sunt considerabil sporite. Pentru o securitate mai mare, renunţăm la o părticică de libertate. Astfel, singurul scop al orânduirii este de a ne da ceea ce vrem cu toţii, dar nu putem atinge singuri: fericirea.

Cei care ne conduc au nevoie însă de îndrumări, iar Bentham s-a autointitulat mentorul lor. Totuşi, nici chiar cel mai neobosit dintre legiuitori nu poate determina *toate* acţiunile menite să sporească la maximum fericirea *tuturor*. Această fericire trebuie să fie posibilă într-un timp rezonabil: de aceea, Bentham îi sfătuia pe toţi politicienii să se concentreze asupra lucrurilor de importanţă majoră; astfel, problemele minore se vor rezolva de la sine. Problemele majore le reprezintă viaţa şi proprietatea fiecărui cetăţean: nu poţi fi fericit dacă viaţa sau proprietatea îţi este în pericol. Şi pe bună dreptate, din moment ce ai cheltui bucuros timp şi energie pentru a le feri de riscuri pe ambele. *Aceasta* este responsabilitatea guvernanţilor – şi motivul pentru care ţi-ai sacrificat o parte din libertatea naturală. Avem deci o definiţie a bunei orânduiri: aceea care-ţi permite să dormi liniştit noaptea, fără să-ţi fie teamă că vei fi omorât în somn, fără să te temi că fiica ta va fi violată sau că-ţi va lua foc casa. (Pretindem de la stat să facă mult mai mult decât atât – să aibă grijă de noi, de exemplu, când suntem bătrâni şi bolnavi –, dar vorbim acum despre cerinţele minimale.) Păzindu-ne viaţa şi proprietatea, statul ne acordă libertatea de a năzui spre fericire.

Această libertate era denumită de Bentham „securitate"; el credea că, în lipsa ei, nimeni n-ar putea fi fericit. Dar această libertate are şi limite – statul nu te poate obliga să-ţi cauţi fericirea (eşti liber să fii nefericit), nici nu-ţi impune anumite căi prin care să o găseşti (trebuie să ajungi singur la ele). După cum

spunea Bentham, fiecare individ trebuie „să-și călăuzească felul de a fi pentru a-și înfăptui propria fericire“[7]. Statul contribuie la acest demers având grijă ca nimic să nu-ți stea în cale, dacă putem spune așa. Dar tot ceea ce presupune drumul în sine – alegerile pe care le faci, acțiunile pe care le demarezi, relațiile pe care le formezi, obiectivele pe care ți le stabilești – rămâne la latitudinea ta. Statul va interveni doar atunci când drumul tău spre fericire va fi un obstacol pentru drumul altcuiva. În acest fel este definită *probitatea*: statul va folosi pedeapsa, fie ca amenințare, fie ca realitate, pentru a ne împiedica să ne facem rău unul altuia, să ne facem nefericiți, mai exact.

Acum se poate vedea mai clar și de ce tratatul lui Jeremy Bentham despre fericire este, de fapt, un manual de crime și pedepse: crima (mai mult decât orice altceva) ne micșorează șansele la fericire, iar pedeapsa (mai mult decât orice altceva) ne garantează „securitatea“ care stă la baza fericirii. Poate suna pervers, dar numai prin implementarea unui sistem coercitiv rațional – trimiterea oamenilor în închisori – statul poate asigura fericirea cetățenilor săi. Bentham credea cu adevărat că singurul motiv pentru a-i pedepsi pe criminali era pierderea fericirii (sau inversul ei, crearea nefericirii). Cu cât o nelegiuire „incomodează“ mai mult fericirea, cu atât mai mult „creează necesitatea unei pedepse“ [8]. Astfel, un om care fură o sută de lire sterline de la un sărac merită o condamnare mai severă decât un om care a furat aceeași sumă de la un bogat, pentru că, prin comparație, a pricinuit mai mult necaz celui care avea o situație materială precară. El a furat, de fapt, mai multă fericire celui de lângă el.

Piedici în calea fericirii

La prima vedere, Bentham ne cucerește cu teoria sa. Cum suntem niște raționaliști adevărați și credem în cercetarea

7. *Ibidem*, 17.8, p. 285.
8. *Ibidem*, 1.1, p. 74.

științifică, ne bucură o asemenea abordare comprehensivă asupra bunăstării. În utilitarism găsim un model universal potrivit scopului pe care și-l propune: toți oamenii, indiferent de circumstanțe, pot aplica un tipar unic pentru a determina – și chiar provoca – fericirea personală.

Dacă ne uităm mai atent însă, neajunsurile teoriei fericirii a lui Bentham încep să fie vizibile. Brusc, apar riduri, pete, fire de păr alb pe care nu le-am văzut în momentele noastre de exaltare. Pentru început, „calculul fericistic", indiferent de persoana care îl folosește, nu funcționează așa cum trebuie. Îi lipsește o unitate de măsură, și nu poți măsura nimic dacă nu ai o gradație corespunzătoare, fie că este vorba despre țoli sau picioare, uncii sau livre, sfert sau galon. Care este, mai precis, unitatea de măsură a fericirii? *Fericiul*? În plus, chiar dacă ar exista o asemenea unitate de măsură, ea nu s-ar potrivi pentru că nici o unitate de măsură unică nu poate exprima și forța, și durata, cele două aspecte de bază ale felului cum simțim plăcerea sau durerea. Plăcerea unui orgasm este în egală măsură intensă și de scurtă durată, însă nu este „intens-scurtă". Plăcerea de a citi un roman preferat nu poate fi exprimată prin „moderat-lungă". Nu putem vorbi despre plăcere în astfel de termeni. Cu toate acestea, dacă nu putem calibra diferențele de forță și durată, nu vom putea obține suma finală a fericirii. Nu putem cuantifica fericirea nici măcar cu o marjă de eroare apreciabilă.

Putem, de asemenea, să punem la îndoială punctul de vedere al lui Bentham care spune că plăcerea este unica și infailibila bază a fericirii. Întorcându-ne la faimosul catalog al plăcerilor, dăm peste ceva surprinzător: „reaua-voință" apare *și* ca suferință, *și* ca plăcere. Cum este posibil așa ceva? Sigur că reaua-voință – cu formele ei de răutate și fărădelege – poate fi trecută la capitolul suferință, pentru că o provoacă. Bentham ar fi de acord, numai că, din punctul său de vedere, aceasta este doar perspectiva victimei. O persoană răuvoitoare *se bucură* de suferința altuia, fie că e provocată de ea sau se întâmplă pur și simplu. Reaua-voință care provoacă plăcere nu este rezervată doar criminalilor înrăiți; de câte ori nu am zâmbit pe ascuns când un coleg nesuferit făcea

o gafă în ședință? În orice act de răutate, mare sau mic, același lucru care o face pe victimă să sufere îi face plăcere agresorului – și astfel îi provoacă fericire, chiar dacă numai lui. Bentham nu se ferește de o asemenea concluzie.

Noi, în schimb, ne ferim. Probabil că vrem să condamnăm aceste plăceri răuvoitoare și să credem, în egală măsură, că asemenea acte nu ar putea face pe nimeni fericit. Dar în condițiile postulate de Bentham – toate plăcerile sunt create în mod egal – nu putem acționa în acest mod. (Baba-oarba și poezia se află pe același plan.) Bentham nu ne oferă o bază rațională pentru a susține că unele plăceri sunt vinovate, chiar și când conștiința noastră ne spune clar acest lucru. Acesta este un lucru demn de reținut în demersul nostru de căutare a fericirii: chiar dacă luăm plăcerea ca fiind definitorie și fundamentală pentru o viață fericită, avem sentimentul că trebuie să ținem cont și de *altceva*, pe lângă plăcere. Plăcerea, singură, nu poate fi fundamentul unei vieți împlinite. Așa că, în ciuda atracției pe care gândirea utilitaristă o exercită asupra noastră – prin logica, încrederea afișată, claritatea expunerii –, trebuie să ne temperăm entuziasmul: fericirea are o dimensiune dincolo de plăcere. Iar această dimensiune – o putem numi conștiință, moralitate sau caracter – trebuie să fie tratată cu tot respectul.

Toată lumea e fericită?

Un alt neajuns constă în caracterul imprecis al principiului „fericirii supreme", care nu garantează că toți oamenii vor fi fericiți. Confuzia vine de la expresia în sine. Inițial, Bentham pare să fi avut în minte cantitatea totală de fericire – *cuantumul*, cum îl denumea el –, nu distribuția ei în cadrul comunității. Acest *cuantum* grosier servea unui scop la fel de grosolan: asigurarea majorității oamenilor cu cât mai multă fericire posibilă (fără a-i considera și pe restul). Nu conta dacă majoritatea era relativă sau absolută, nici dacă minoritatea era doar nemulțumită sau de-a dreptul disperată. *Singurul* lucru care conta era că majoritatea își sporea fericirea.

În loteria fericirii – totul ține de întâmplare, la urma urmei –, toți avem șanse egale de câștig. Șansele sunt destul de mari, din moment ce mai bine de 50% dintre noi („numărul mai mare") vor fi fericiți. Dar, dacă majoritatea se bucură de garanția succesului, unii vor pierde cu siguranță. Acceptăm această inegalitate a rezultatului pentru că jocul este corect: nimeni nu fură la start, nimeni nu are șanse mai mari decât ceilalți și nimeni nu cunoaște rezultatul dinainte. Așa cum sublinia și Bentham, „fiecare [persoană] reprezintă una singură și nici una mai mult de una"[9]. Stăpânul și paznicul sunt îndreptățiți în egală măsură la fericire. În acest fel, utilitarismul ne confirmă angajamentul de nepărtinire, pentru că, deși nu garantează rezultate egale, ne pune la dispoziție aceleași oportunități.

Pe de altă parte, nepărtinirea vine la pachet cu cruzimea. Pentru ca majoritatea oamenilor să fie fericiți, unii *trebuie* să fie nefericiți. Pot fi doar îndurerați sau chiar siliți să devină sclavi – nimic nu e de prisos dacă majoritatea pot fi cât mai fericiți. Aceasta este rușinoasa „tiranie a majorității": cei mulți sunt liberi să să se poarte după bunul-plac față de cei puțini. (În volumul *Democracy in America – Democrația în America* –, Alexis de Tocqueville a avertizat asupra faptului că agresarea sistematică a minorității de către majoritate reprezintă partea întunecată a democrației.) Fără a fi neapărat un adept al drepturilor morale individuale, Bentham a încercat să atenueze consecințele brutale ale eticii utilitariste. Era îngrijorat în bună măsură că propriile-i principii ar putea justifica – sau, mai rău, ar putea cauza – asuprirea celor puțini și nefericiți de către cei mulți și însetați de fericire.

Treptat, și-a dat seama că „cei mulți" trebuie împiedicați să facă pe tiranii cu „cei puțini" – chiar dacă asta ar fi *diminuat* cantitatea totală de fericire din cadrul comunității. La sfârșitul anilor 1820, aflat la final de carieră, Bentham susținea o distribuire mai echitabilă a fericirii, numind-o „fericirea supremă

9. V.J. McGill, *The Idea of Happiness*, Frederick A. Praeger, New York, 1967, p. 119.

sporită". Inegalitățile urmau să fie corectate prin transferul unei părți de fericire de la majoritate către minoritate. În acest fel, balanța fericirii ar fi echilibrată, iar fericirea *fiecăruia* – nu doar a celor norocoși – ar fi asigurată.

Nu e totul pierdut

Dacă vreun copil a fost vreodată educat ca să creeze un precedent pentru principiile lui Bentham, acesta a fost filozoful britanic John Stuart Mill (1806-1873). Tatăl său, James, utilitarist și, în egală măsură, politician cu vederi radicale, s-a îngrijit de fiul său încă de la o vârstă fragedă pentru ca acesta să joace un rol important în mediul intelectual britanic. Dovedindu-se precoce, la șapte ani citea deja dialogurile lui Platon în greacă. Un an sau doi mai târziu, familiarizându-se cu limba latină, a trecut la Vergiliu, Horațiu, Liviu și Ovidiu. În adolescență s-a aplecat asupra studiului științelor naturale și al dreptului, citindu-i pe Isaac Newton și Adam Smith.

Deși avea cunoștințe dintre cele mai solide, i s-a interzis să plece la studii universitare și, la o zi după împlinirea vârstei de 17 ani, a ocupat un post alături de tatăl său în Compania Indiilor de Est. A ajuns în final până la înalta poziție de șef-examinator, funcție pe care a ocupat-o în cadrul companiei până la desființarea acesteia, în anul 1858. În acele vremuri, depeșele soseau în decurs de luni de zile cu vasele cu aburi din Bombay, așa că un funcționar din Biroul de control al corespondenței cu India nu avea foarte multe lucruri de făcut. Mill avea la dispoziție cel puțin jumătate din zi pentru a se dedica propriilor scrieri, mult mai voluminoase – el le intitula „îndeletniciri intelectuale personale"[10].

---

10. J.S. Mill, *Autobiography of John Stuart Mill*, Columbia University Press, New York, 1924, p. 58 [*Autobiografie*, trad. rom. de Constantin Sfeatcu, prefață de Vasile Morar, Incitatus/Antet, București, 2003, p. 61 – n. tr.].

La început, tânărul Mill se dovedește a fi un discipol fervent al utilitarismului, pe care îl considera „cheia de boltă care a ținut unite părțile separate și fragmentare ale cunoașterii și convingerilor mele“[11]. Timp de unsprezece luni, îndeplinește funcția de secretar al lui Jeremy Bentham, străduindu-se să transcrie divagațiile incoerente ale ilustrului om de știință. În anul 1827, după ce tocmai trecuse pragul maturității, în viața lui Mill intervine o schimbare netă, odată cu apariția unei „crize în dezvoltarea [sa] intelectuală“. În termenii noștri s-ar traduce prin cădere nervoasă. Se plânge de „o stare de nervi proastă“ care-i dă o „insensibilitate la bucurie sau emoțiile plăcute“[12]. În compania prietenilor nu simte nici o bucurie, iar singurătatea cărților nu-i aduce mângâiere. Tot ce poate face este să privească neputincios cum „întreagul fundament pe care se clădise viața [sa] s-a prăbușit“[13].

Așa cum se întâmplă de obicei, momentul de cotitură al vieții sale survine brusc, în clipa când citește *Memoriile* lui Jean-François Marmontel. Ajungând la pasajul în care tânărul Marmontel se confruntă cu moartea tatălui său, Mill, spre propria-i uimire, ia asupra sa din amărăciunea personajului și începe să plângă. Tocmai el, un bărbat învățat cu disciplina și instrucția! Semnalul mult așteptat că nu este totul pierdut, că nu este o „piatră“ nesimțitoare[14], e dat de lacrimile care cad încet pe paginile cărții. Pe măsură ce norii vieții se risipesc, Mill descoperă cu emoție că încă mai deține „ceva din materialul din care sunt alcătuite întreaga valoare de caracter și întreaga capacitate pentru fericire“[15].

Generații întregi de psihobiografi freudieni au cercetat această poveste, luând-o ca etalon pentru complexul lui Oedip, în care dorința subconștientă a fiului este aceea de a-și omorî tatăl. Parțial este adevărat, din moment ce depresia lui Mill avea rădăcini în ostilitatea reprimată față de un părinte dominant și lipsit de

11. *Ibidem*, p. 47 [ed. rom. cit., p. 51 – n. tr.].
12. *Ibidem*, p. 94 [ed. rom. cit., p. 94 – n. tr.].
13. *Ibidem.*
14. *Ibidem*, p. 99 [ed. rom. cit., p. 98 – n. tr.].
15. *Ibidem* [ed. rom. cit., p. 99 – n. tr.].

sentimente – și de care era total dependent. (Nouă ani mai târziu, când tatăl său muri, Mill dobândi un tic nervos permanent la ochiul drept.) Dar Mill, cu o candoare lipsită de ridicol, nu descrie în același mod episodul cu pricina. Mai degrabă, el înțelege această „criză" ca pe o schimbare fundamentală în viziunea sa asupra fericirii.

Poezia a fost cea care i-a consfințit schimbarea. Câteva luni mai târziu, citindu-l pe Wordsworth pentru prima dată, Mill se eliberează în sfârșit de „mașinăria rațională" pe care o reprezenta logica lipsită de sentimente a lui Jeremy Bentham. Mill este fascinat de felul în care Wordsworth evocă natura și frumusețile sale, dar consideră poezia „leac pentru starea [sa] de spirit" întrucât îi dezvăluie „sursele perene de fericire, când toate relele mai mari ale vieții vor fi fost eliminate"[16]. Însuflețit de aceste cuvinte dătătoare de speranță, Mill își încadrează povestea vieții într-o temă romantică bine cunoscută: triumful imaginației asupra rațiunii. Rațiunea ne îngăduie să înțelegem structura lucrurilor, pentru că le descompune în părți și mai mici; iar imaginația le integrează și ne dă posibilitatea să le surprindem înțelesul. Acest înțeles era de fapt scopul lui Mill.

Adoptând cultura poetică – și deschiderea față de sentimente pe care o presupune –, Mill începe să-și revizuiască punctul de vedere asupra fericirii. Ca și Bentham, el crede în continuare că fericirea este scopul suprem în viață și că ea depinde de plăcere și practicile acesteia. Își dă seama că secretul fericirii constă într-un paradox: o poți găsi cu adevărat doar dacă ești în căutarea unui alt lucru. Oamenii fericiți sunt cei

> „care au mințile fixate asupra unui alt scop decât propria lor fericire; asupra fericirii altora, asupra progresului omenirii, chiar asupra vreunei meserii sau îndeletniciri, urmate nu ca un mijloc, ci ca un scop ideal ele însele. Țintind, astfel, la altceva, ei găsesc fericirea pe drum"[17].

---

16. *Ibidem*, p. 104 [ed. rom. cit., p.103 – n. tr.].
17. *Ibidem*, p. 100 [ed. rom. cit., p.99 – n. tr.].

Diferitele aspecte ale vieții

Pentru teoriile lui Bentham, o astfel de concepție a fost ca un duș rece. Susținând că fericirea este găsită în mod indirect, Mill respingea explicit viziunea mecanicistă a lui Bentham despre natura umană. Utilitatea poate constitui, fără îndoială, impulsul primordial al comportamentului uman (toți suntem în căutarea plăcerii), dar ființa umană nu poate fi redusă la o mașină care face *numai* calcule raționale asupra acestuia. Există „ multe lucruri", scria Mill, „cărora acea doctrină [utilitaristă] ... trebuia să le fi făcut loc, și nu le-a făcut"[18]. În noi se află ceva care trece dincolo de rațiune și depășește logica, iar Mill îl amendează pe Bentham pentru că a scăpat din vedere natura „multilaterală"[19] a vieții omenești.

Mill însuși era un produs al aceluiași tip de scăpare, din moment ce arta vieții fusese categoric exclusă din educația spartană și solitară primită de la tatăl său. (Activitățile fizice care cuprindeau călăria și drumețiile erau acceptate; dar, în afară de frânturi din Shakespeare, poezia era exclusă.) Această excludere a avut consecințe dintre cele mai nefaste, pentru că l-a îndepărtat pe tânărul Mill de toate acele sentimente, experiențe și atitudini pe care, ca adult, le-a înțeles și le-a considerat ca fiind esența vieții ce contează cu adevărat. Așa și-a început Mill reformularea ideii utilitariste despre fericire, transformând-o în cu totul altceva decât un raport comod între plăcere și durere.

Mill spunea că fericirea necesită din partea noastră o aplecare pentru „un simț al onoarei", „atracția față de frumos" și „căutarea ordinii"[20]. Scopul suprem al vieții nu este acela de a face calcule aproximative asupra utilității, ci de a deveni o persoană mai bună. (Am putea crede că ține de epoca modernă acest concept al fericirii strâns legate de dezvoltarea personală, când,

---

18. *Ibidem*, p. 110 [ed. rom. cit., p. 108 – n. tr.].

19. *Ibidem*, p. 113 [ed. rom. cit., p. 111 – n. tr.].

20. J.M. Robson *et al.* (eds.), *Collected Works of John Stuart Mill*, 33 vol., University of Toronto Press, Toronto – London, 1980–1991, X, p. 96.

de fapt, ideea este una dintre cele mai vechi ale culturii occidentale și datează tocmai de la Aristotel, care spunea că „devenim" fericiți așa cum un lăstar devine copac.) Chiar dacă însuși Mill a recunoscut că mediul controlat în care a crescut i-a influențat negativ dezvoltarea caracterului, tot el sublinia că nici unul dintre noi nu trebuie să se considere prizonier al educației sale. Cu un minim efort, *oricine* își poate modifica propriul caracter pentru a fi mai bun, iar țelul educației este de a face posibilă această schimbare în bine. După exemplul lui Mill, care cunoștea din experiență puterea terapeutică a poeziei lui Wordsworth, educația estetică oferă o ocazie excelentă pentru a te autoperfecționa. Pe de altă parte, pentru a învăța o lecție cu ajutorul poeziei ai nevoie de imaginație, exact lucrul pe care prejudecata lui Bentham îl neglija.

Odată trasată concepția sa despre fericire, Mill și-a propus să unească demersul utilitarist al fericirii-prin-plăcere cu preocuparea clasică pentru bunăstare. Într-un fel sau altul, el trebuia să arate că sporirea utilității este calea dreaptă pentru a deveni un om *mai bun* (așa cum îl avea în minte Aristotel), nu doar un om care se bucura de plăcere doar de dragul plăcerii (așa cum își închipuia Bentham). Cheia de boltă a acestei argumentații o reprezintă conștientizarea faptului că plăcerile sunt diferite în *calitate* și în *cantitate* deopotrivă. Unele plăceri sunt mai îndreptățite decât altele, și pe acestea trebuie să le urmăm: adică pe acelea care ne fac cu adevărat fericiți.

Porcii, nebunii și calitatea plăcerii

„Este în mare măsură în acord cu principiul utilității să recunoaștem faptul că unele feluri de plăcere sunt mai de dorit și mai valoroase decât altele."[21] Este „absurd", continua Mill în faimosul său eseu *Utilitarismul* (1861), să presupunem că „estimarea

21. J.S. Mill, *Utilitarianism*, 1861; ed. Roger Crisp, Oxford University Press, Oxford, 1998, 2.4.27-28, p. 56.

plăcerilor" depinde în totalitate de „cantitate – și atât"[22]. Dar cum putem diferenția plăcerile înalte de cele de bază? Parțial din practică. Plăcerile de bază – actul de a mânca, a bea, a defeca și a face sex – presupun simple senzații fizice, sunt simțite de oameni și de animale. Mai mult decât atât, socotim că sunt inferioare aceste plăceri de bază deoarece sunt de scurtă durată și nu necesită efort sau îndemânare din partea subiectului (nu este nevoie să învețI plăcerea mâncatului pe cineva înfometat). Spre deosebire de acestea, plăcerile cultivate sunt de mai lungă durată și necesită efort și pricepere (cineva trebuie să ne învețe cum să cântăm la pian o sonată de Beethoven). Ceea ce înseamnă că trebuie să ne alegem cu grijă plăcerile.

Plăcerile înalte sunt cele prețuite de noi tocmai pentru că implică anumite facultăți umane deosebite, acestea fiind mărturia și moștenirea locului superior pe care l-am dobândit în ierarhia naturală. Cu cât o plăcere este mai rezervată spiritului uman, spune Mill, cu atât este mai înălțătoare și cu atât trebuie cultivată mai mult. Este cunoscut îndemnul – „țintește spre medalia de aur", strigă atleții modernului Olimp – care ține de vanitatea speciei umane. Noi vrem doar ce e mai bun. Ca subiecți raționali, știm că plăcerile cele mai apreciate sunt de ordin intelectual, nu senzorial, prin urmare punem înaintea trupului mintea.

Dar fiți siguri că nu suntem niște puritani. Ne îndreptăm cu ușurință scopurile exclusiv spre înaltele plăceri intelectuale, iar Mill argumentează acest lucru: nimeni „nu-și dorește cu adevărat să coboare în ceea ce simte că este o existență inferioară"[23]. Dacă dorința noastră ar fi *realmente* să coborâm într-o formă decăzută a existenței, nu am mai fi oameni; am fi animale. Dar nu mai suntem animale. Urcând pe scara evoluției, nu mai putem coborî acum o treaptă, mai ales că această evoluție s-a produs de-a lungul a mii de generații.

Istoricul Thomas Carlyle, contemporan cu Mill, a condamnat utilitarismul numindu-l „o filozofie de porc", pe baza accentului

22. *Ibidem*, 2.4.29, p. 56.
23. *Ibidem*, 2.6.18, p. 57.

pe care acesta îl punea pe plăcere, oamenii reducându-se la nivelul degradant al animalelor. Carlyle avertiza că, în cazul în care fericirea cuprinde doar gratificarea dorinței, nici nu merită să o găsești. Bălăcitul în noroi și scurmatul cu râtul în troacă nu poate fi în nici un caz semnul bunăstării. Doar dacă ești, bineînțeles, porc – atunci totul este perfect.

Din perspectiva lui Mill, argumentul fraudulos al lui Carlyle era prezumția că oamenii și porcii se bucură în același mod de aceleași plăceri – lucru doar parțial valabil. Toate ființele cresc și se înmulțesc, însă numai oamenii scriu sonete sau creează picturi despre aceste lucruri. Într-o memorabilă replică a lui Mill către Carlyle, acesta declară că

> „este mai bine să fii un om nesatisfăcut decât un porc mulțumit; mai bine un Socrate nemulțumit decât un nebun mulțumit. Și dacă nebunul sau porcul cred altceva, asta se întâmplă pentru că ei cunosc doar o parte a problemei. Ceilalți, prin comparație, cunosc ambele fețe."[24]

Cu alte cuvinte, porcii și nebunii nu sunt conștienți de întreg, nici de ceea ce pierd. De aceea și sunt porci sau nebuni. Dar noi, cei înțelepți, cunoaștem „ambele fețe" ale problemei și putem face diferența între plăcerea porcească și cea socratică. „Noblețea caracterului" care se cere în astfel de situații – curajul, noblețea, demnitatea, datoria sau sacrificiul – este ceea ce distinge o plăcere superioară de celelalte. Noi căutăm plăcerea pentru că ea presupune aceste virtuți, ele contează de fapt. Vrem să posedăm aceste însușiri, pentru a ne forma, la rândul nostru, caracterul nobil.

Lanțul fericirii

Din dorința de a demonstra caracterul altruist al viziunii utilitariste asupra fericirii, Mill a încercat să reconcilieze

---

24. *Ibidem*, 2.6.40-44, p. 57.

contrastantele – aparent – obiective individuale (ceea ce vreau *eu*) cu cele de grup (ceea ce vor *ei*). Soluția sa a reprezentat-o reciprocitatea: fericirea fiecăruia depinde de a celuilalt. Astfel, poți fi fericit doar dacă sunt fericiți cei din jurul tău; la fel, nici ei nu pot fi fericiți decât dacă ești și tu. Suntem în continuare mânați de dorința de a fi cât mai fericiți posibil, doar că am ajuns la înțelegerea că dorința noastră se va împlini numai indirect. Tu ai grijă de cineva, altcineva are grijă de tine, și fiecare va avea grijă de celălalt într-un lanț al fericirii. Iar dacă o persoană cu noblețe de caracter nu este întotdeauna mai fericită pe măsura nobleței, „nu e urmă de îndoială că va face pe alți oameni fericiți, iar lumea în general va câștiga enorm din asta"[25].

Trebuie în primul rând să le asigurăm celorlalți fericirea – este singurul mod în care ne-o putem garanta nouă înșine – și trebuie să privim asupra noastră ca un „spectator binevoitor și dezinteresat"[26]. Din această perspectivă detașată ne putem da seama că dorințele noastre sunt la fel de importante și arzătoare ca ale celorlalți. Nu există un plus de nevoie la dorințele mele în comparație cu ale tale, prin urmare te voi trata cu aceeași preocupare și cu același respect pe care mi l-aș acorda și mie însumi. Mill credea cu atâta tărie în etica utilitaristă, care impunea considerație absolută pentru celălalt, încât a ajuns să o compare senin (sau revoltător, după părerea unora) cu creștinismul:

> „În regula de aur a lui Iisus din Nazaret vedem întregul spirit al eticii utilitariste. Să faci precum vrei să ți se facă și să-ți iubești aproapele ca pe tine însuți, aceasta constituie perfecțiunea ideală a moralei utilitariste."[27]

Dar să nu ne grăbim cu predicile. Să presupunem că, în momentul meu de perfecțiune ideală, îmi sacrific fericirea pentru a ta. Ai grijă, sacrificiul meu, în sine, nu valorează nimic – virtutea

---

25. *Ibidem*, 2.15-16, p. 62.
26. *Ibidem*, 2.18.6, p. 64.
27. *Ibidem*, 2.18.6-9, p. 64.

nu își este sieși răsplată –, ci este valoros doar în măsura în care te face fericit (și poate și pe alții). Nu sunt total dezinteresat, sacrificiul meu este o investiție rațional calculată – nu este neapărat un lucru nobil – pe care sper să mi-o recuperez înzecit. Dacă aș fi considerat sacrificiul o investiție proastă, nu l-aș fi făcut. Așadar, contrar spiritului evanghelic, mâna stângă *știe* ce face mâna dreaptă. Dar rezultatele sunt cele care contează în primul rând. Dacă sacrificiul meu îi face pe alți oameni fericiți, atunci a meritat, pentru că pe termen lung acest lucru mă va face și pe mine fericit. Dar, dacă greșesc – dacă nimeni nu va fi fericit –, atunci eforturile mele vor fi fost „o risipă" (în cuvintele lui Mill) și aș fi putut să trăiesc bine mersi având grijă doar de mine.[28]

Înfruntă partea întunecată

De ce majoritatea dintre noi avem o problemă morală cu utilitarismul? La urma urmei, scopul său este să facă fericiți cât mai mulți oameni. Îi cunoaștem obiecțiile: oamenii își pot găsi fericirea (teoretic) și din acțiuni pe care majoritatea le consideră imorale; majoritatea este liberă să asuprească minoritatea; drepturile individuale morale nu sunt protejate. Utilitarismul ne obligă la un preț uriaș pentru fericirea proprie.

Schematismul rigid al lui Jeremy Bentham îl deranja pe Mill, care a încercat să-l depășească invocând „arta vieții" și „noblețea caracterului", lucruri care nu au nimic în comun cu sporirea plăcerii. De fapt, el a instituit o altă bază de acțiune decât plăcerea, și așa a făcut distincția între ceea ce *facem* și ceea ce *ar trebui să facem*. El spunea, de fapt, că „noi trebuie să căutăm plăcerea nu pentru ea în sine, ci doar pentru anumite aspecte ale ei pe care le considerăm valoroase". Mill a trebuit să urmeze acest raționament sinuos deoarece era singura cale prin care putea susține că o cantitate redusă de plăcere cultivată (câteva minute de lectură din opera lui Wordsworth) valorează mai mult

28. *Ibidem*, 17.7, p. 64.

decât o cantitate apreciabilă de plăcere simplă (câteva ore la o masă gen „mănânci cât poți duce"). Pentru filozofi ar putea părea un subterfugiu minor, dar pe noi ne interesează în mod direct: plăcerea poate constitui fără nici o problemă baza fericirii, dar niciodată dacă este extremă. Ea nu va fi niciodată folositoare dacă va fi separată de viziunea noastră despre bunăstare și viața împlinită.

2. Plăcerea e un lucru bun (epicurismul)

La șapte ani de la moartea lui Platon, în colonia ateniană de pe insula Samos din Marea Egee se năștea Epicur (341-271 î.Hr.). Fiu de cărturar, a început să fie interesat de filozofie încă din adolescență. Prima sa călătorie la Atena s-a petrecut în anul 323 î.Hr., când și-a început serviciul militar. După terminarea stagiului s-a reîntors la familie, în Colophon (Asia Minor), rudele fiindu-i izgonite din insula natală de către cuceritorii macedoneni. Următorii zece ani Epicur și i-a petrecut studiind filozofia. În anul 311 î.Hr., avea 30 de ani și-și începea munca de dascăl, la început în Mytilene, apoi la Lampsacus. Cinci ani mai târziu se întorcea în Atena, unde a rămas să predea timp de 35 de ani, până la sfârșitul vieții sale.

Epicur își propovăduia filozofia radicală într-o perioadă când înseși marile idealuri democratice ale Atenei erau amenințate de dictatură și revoltele populare. Religia maselor nu inspira credință, ci nedumerire și teroare. Platon și Aristotel, cei doi mari filozofi ai secolului care trecuseră în neființă, nu mai erau de actualitate. În acele momente de cumpănă, recursul la scepticism și disperare părea singurul mijloc normal de supraviețuire. Pentru cineva care era, în același timp, dezamăgit de cursul vieții și hotărât să ducă un trai împlinit, Epicur și filozofia sa cu un puternic caracter autosuficient – dacă vrei să fii fericit, e de ajuns să cauți plăcerea – erau, fără îndoială, o atracție deosebită.

Epicur nu și-a exercitat niciând seducția într-o mai mare măsură ca în momentul morții sale. Spre deosebire de Socrate, Epicur a murit din cauze naturale (insuficiență renală); dar, ca și predecesorul său filozof, și-a dat ultima suflare înconjurat de prieteni și ucenici. Aflat într-un bazin de bronz cu apă fierbinte,

Epicur a băut un pahar de vin, şi-a instruit elevii să-şi amintească de învăţăturile sale, după care a căzut liniştit într-o stare de inconştienţă. În ultimele săptămâni ale vieţii suferise dureri cumplite din cauza pietrelor la rinichi. Cu toate acestea, le repeta celor din jur că va muri binecuvântat şi fericit, pentru că-i rămâneau amintirile frumoase ale conversaţiilor cu prietenii. Atât de puternică era plăcerea acelor amintiri, susţinea Epicur, încât îl făcuse nesimţitor la durere. Două sute de ani mai târziu, Cicero a catalogat aceste afirmaţii ca simple exagerări: nici o amintire, oricât de încântătoare ar fi ea, nu poate împiedica pe cineva să simtă durerea. Un om expus la o căldură insuportabilă nu-şi găseşte alinarea amintindu-şi de momentul când s-a răcorit în baie.

Nu vom putea şti niciodată dacă Epicur a exagerat pe patul de moarte. Dar ceea ce ştim *cu siguranţă* este că ultimele sale cuvinte i-au demonstrat credinţa în secretul fericirii: să strângi plăceri pentru zilele de suferinţă.

Filozofia (printre altele) de grădină

Atenienii nemulţumiţi au fost atraşi de Epicur datorită gândirii sale libere care punea la dispoziţia *oricui* beneficiile filozofiei. „Nimeni", îndemna el, „să nu pregete în studiul filozofiei la tinereţe, nici să nu istovească la bătrâneţe. Căci nimeni nu e prea tânăr sau prea bătrân pentru sănătatea sufletului"[1]. Epicurienii vedeau filozofia asemenea unui sport în echipă, aşa că o practicau pe grupuri; mulţi dintre ei trăiau în comunităţi create după modelul celei din afara Atenei – numită „Grădina" –, în care se statornicise filozoful.

Înăuntrul acestei comunităţi trăiau bărbaţi şi femei laolaltă, oameni liberi sau sclavi. Servitorii şi femeile se bucurau de acelaşi statut ca bărbaţii liberi, ceea ce indica o comunitate reformistă

1. Epicur, *Letter to Moeneceus*, traducere în engleză de Brad Inwood, L.P. Gerson (eds.), *The Epicurus Reader: Selected Writings and Testiminia*, Hackett Publishing Co., Cambridge, 1994, p. 28.

din punct de vedere social. Nu exista colectivism însă: fiecare își păstra proprietatea privată, din moment ce Epicur credea că punerea bunurilor în comun le sugera membrilor comunității respective lipsa de încredere reciprocă. Totuși, exista o redistribuire a veniturilor de vreme ce se presupunea că locuitorii mai avuți trebuiau să contribuie la buna funcționare a proiectului, printre care și copierea și publicarea manualelor epicuriene.

Cei din afara comunității au început să devină suspicioși în legătură cu această sectă filozofică și liderul lor carismatic, în parte deoarece era o activitate ruptă de cetatea-stat Atena, iar în parte deoarece în interiorul comunității erau acceptate femei (inclusiv cele mai puțin onorabile, precum femeile ușoare sau dansatoarele). Epicur a ajuns să fie acuzat de încurajarea acelor vicii pe care el însuși le condamna. Timocrate, un fost elev frustrat, pretindea că Epicur avea de două ori pe zi vărsături datorate mâncărurilor extravagante pe care le consuma. Filozoful stoic Epictet, trei secole mai târziu, continua denigrarea lui Epicur numindu-l „ticălos spurcat la gură". Mărturiile deveneau zdrobitoare, mai ales că se zvonea că în grădina cu pricina aveau loc adevărate orgii. Acuzațiile calomnioase erau atât de credibile, încât, șase sute de ani mai târziu, Diogenes Laertios le relua în scris în volumul său *Despre viețile și doctrinele filosofilor*. În stilul potrivit mai mult unui jurnalist de tabloid, Diogenes prezintă de la început aspectele senzaționale ale poveștii: zvonurile de desfrânare și acuzațiile de comportament indecent. Doar spre sfârșitul povestirii, când cititorii săi au fost îndeajuns de incitați, Diogenes recunoaște că acuzațiile sinistre aduse lui Epicur erau complet false, iar caracterul acestuia era ireproșabil.

Crâmpeie de gândire

În lumea antică, filozofia era prezentă în proverbe și (dacă te numărai printre puținii care știau să citească) scrisori. Odată memorate, dictoanele puteau fi folosite în momentele de cumpănă. Scrisorile, pe de altă parte, s-au bucurat de o largă

popularitate în rândul cititorilor pentru că erau transmise din mână în mână. Dacă aveai nevoie de o formă materială care să ateste înțelepciunea, îți înrămai un tablou cu un proverb sau ți-l inscripționai pe bijuteria preferată. Uneori, nu era nevoie de cuvinte. O statuie a lui Epicur, portretul său ori ceva asemănător, imprimat pe un inel cu sigiliu, toate pot inspira cugetări adânci unui discipol. Departe de a fi lipsite de semnificație, ele serveau drept dovezi tangibile și încurajatoare că filozofia era la îndemâna tuturor. Pentru adepții autentici, Epicur compunea scrisori în care expunea, la modul general, principiile călăuzitoare ale filozofiei sale. Aceste scrisori nu erau o corespondență privată, ci documente publice; ele erau arătate, copiate și distribuite, la fel ca epistolele Sfântului Pavel către primii creștini. Iar pentru cei iubitori de filozofie și care voiau să se dedice în totalitate studiului intens, Epicur își descria în lungi tratate argumentele filozofice.

Aceste forme de cunoaștere filozofică variau de la simplu la complex, în funcție de efortul intelectual căruia ucenicii erau dispuși să i se dedice. Nimeni nu ar avea motiv să râdă de comerțul ambulant cu obiecte filozofice la care se pretau unii în piața intelectuală, la fel cum nimeni nu ar trebui să intre în panică dacă nu are acces la produsele de lux ale aceleiași filozofii. Cel mai important nu era să progresezi de la ușor la dificil – de la amulete filozofice la tratate considerabile –, ci să-ți găsești nivelul propriu de cunoaștere. Cunoașterea filozofică, fie că era sculptată în marmură, inscripționată în aur sau scrisă pe papirus, reprezenta un bun valoros care se găsea cu prisosință. Diferitele crâmpeie de gândire epicureică ce-au circulat în lumea antică făceau posibilă viața filozofică pentru oricine era doritor, și într-un sens ușor de înțeles. Cine-ar dori să-și însușească o viziune asupra vieții pe care să n-o priceapă?

Respectându-și credința că ideile sunt importante pentru toată lumea, Epicur s-a dovedit a fi un scriitor uimitor de prolific, de la tratate științifice până la tratate filozofice. Lucrarea sa monumentală, *Despre natură*, se întindea pe 37 de volume (de fapt, suluri de pergament, căci cartea urma să fie inventată mai târziu). Din ea au rămas doar câteva fragmente de papirus, descoperite

în Herculaneum, orașul roman distrus, alături de Pompei, de erupția vulcanului Vezuviu în anul 79 d.Hr. Descoperite abia în 1928, aceste fragmente ale lucrării de mare întindere au rămas ascunse timp de aproape 19 secole. Din celelalte lucrări cunoaștem doar titlurile: *Despre iubire*, *Despre religie*, *Despre soartă* și *Despre muzică*.

Singurele lucrări scrise de Epicur și care au fost păstrate în întregime sunt trei scrisori: *Scrisoarea către Herodot* este versiunea simplificată a filozofiei sale, scrisă pentru ucenicii începători; *Scrisoarea către Pythocle* vorbește despre astronomie și meteorologie și a fost scrisă probabil de unul dintre discipolii săi; în *Scrisoarea către Meneceu* – la care vom ajunge în curând – își prezintă perspectiva asupra fericirii. De asemenea, au mai supraviețuit trecerii timpului două colecții de scurte texte epigramistice cunoscute ca *Doctrine fundamentale* și *Proverbele din Vatican*. Aceste colecții nu sunt altceva decât proverbe pe care epicurienii le memorau și le recitau, astfel încât ne putem face o idee despre învățăturile filozofului însuși cu privire la fericire.

Cele patru principii ale fericirii

Atunci când Epicur îi scria prietenului său Meneceu despre fericire, s-a oprit asupra elementelor de bază care ar putea exista în viața *oricărui* om fericit. Nici nu-i trecuse prin minte că i-ar putea da lui Meneceu (sau altcuiva) sfaturi cu privire la ce anume să facă dacă se află într-o situație sau alta. (Spre deosebire de lumea antică, cei din zilele noastre se așteaptă, cuprinși de o oarecare lenevie, ca teoriile despre fericire să le ofere soluții imediate pentru cele mai imposibile probleme.)

Epicur sublinia că a fi fericit înseamnă să subscrii la patru principii fundamentale:

- Zeii există, dar nu în felul în care îi percepem noi.
- Moartea nu e ceva de care trebuie să ne temem.
- Plăcerea este cheia fericirii.

• Tot ceea ce ne trebuie pentru a fi fericiți este ușor de obținut.

Un om fericit, afirma Epicur, este un om care are credințe vrednice în zei, care înfruntă moartea fără teamă, care-și caută plăcerea (într-o manieră elevată, după cum vom vedea) și recunoaște valoarea cumpătării și a simplității. Dacă vom trăi după aceste valori, vom proceda înțelept – căci vom ajunge mai aproape de fericire; dacă nu, vom proceda prostește – și astfel vom fi nefericiți. În ambele cazuri, acțiunile noastre nu sunt supuse unor reguli sau porunci preexistente („să faci cutare lucru", „să nu faci cutare lucru"), ci vin în concordanță cu prețuirea pe care o arătăm calității vieții ca un tot unitar.

Zeii există, dar nu în felul în care îi percepem noi

Deși detractorii săi susțineau contrariul, Epicur își învăța ucenicii că ființele divine există și că putem cunoaște cu certitudine lucruri despre existența lor. Dar avertiza asupra faptului că mulți dintre cei care credeau aveau false concepții despre natura divinităților. Greșeala ar consta în investirea lor cu caracteristici care le diminuează și le alterează perfecțiunea. De exemplu, credem că zeii se uită la noi, sunt interesați de mersul vieții noastre, ne răsplătesc atunci când îi venerăm și ne pedepsesc când îi neglijăm. Pe scurt, avem convingerea că zeii se poartă aidoma nouă. Total greșit, afirmă Epicur: zeii nu se poartă la fel ca noi din simplul motiv că *nu* sunt ca noi.

Zeii trăiesc într-o stare de perpetuă beatitudine (ceea ce îi și face zei) și, astfel, rămân netulburați la toate semnele care ar putea veni din lumea de jos. „Și pacea lor n-o tulbură nimica", mărturisea aproape invidios frământatul poet Lucrețiu[2]. (Legenda

2. Lucretius, *On the Nature of the Universe*, traducere în engleză de R.E. Latham, Penguin Books, London, 1951, Cartea a III-a, p. 96 [Lucreţiu, *Poemul naturii*, trad. rom. de T. Naum, Editura Ştiinţifică, Bucureşti, 1965, p. 140 – n. tr.].

spune că poetul roman s-a sinucis, înnebunit fiind de un elixir al dragostei pe care soția sa Lucilla, simțindu-se neglijată, i l-a strecurat în băutură.) Din moment ce zeitățile nu au nevoie de nimic pentru a-și împlini dorințele, nu au nici motiv să intervină în viețile noastre; mai mult decât atât, zeii nu au nici o legătură cu felul în care a fost creată planeta noastră și nu sunt responsabili pentru vietățile – inclusiv oamenii – care există pe acest pământ. Cosmologia epicureică susține că Pământul este rezultatul accidental al atomilor care se ciocnesc unii de alții în timp ce se mișcă haotic în univers.

În zilele noastre, o astfel de viziune a lui Dumnezeu pare lipsită de dumnezeire: dacă el nu a creat lumea și dacă nu ne iubește, de ce ne mai obosim să-l slăvim? Epicur ar fi de acord și cu această întrebare. Și ar continua: fericirea începe cu conștientizarea – care ne sperie, dar ne eliberează – faptului că zeii nu se coboară să se implice în treburile noastre. Dacă susținem contrariul înseamnă că ne refuzăm orice șansă la fericire. Atunci când ne frământăm că zeii ne vor pedepsi, nu reușim decât să fim nefericiți. Nu trebuie neapărat să locuiești în Grecia antică pentru a crede, la fel ca mulți alții, că libertatea omenirii constă în eliberarea de frica superstițioasă față de Dumnezeu.

Moartea nu e ceva de care trebuie să ne temem

Chiar dacă există peste tot în jurul nostru, frica de moarte este absurdă și irațională. Când ne este teamă de ceva, să nu ne îmbolnăvim sau să nu mergem la închisoare, noi credem de fapt în consecințele nefaste pe care le produce un astfel de eveniment; când vrem să ne bucurăm de sănătate sau libertate, ne gândim la consecințele benefice care decurg din această stare. Dar, pentru a ști dacă ne face bine sau rău, Epicur credea că ar trebui întâi de toate să trecem prin experiența respectivă, direct sau prin altcineva. (Copiii știu că nu e bine să pună mâna pe plită numai după ce și-au fript degetele.) Moartea, pe de altă parte, este un lucru pe care nu-l vom cunoaște niciodată tocmai pentru că este *sfârșitul* a ceea ce înseamnă propria experiență. Epicur admite că

toți vom trece prin experiența morții; dar nu înseamnă că vom ști ce înseamnă să fii mort. Și nici nu putem lua legătura cu cei plecați dintre noi pentru a afla ce înseamnă să fii mort. De aceea, nu putem fi niciodată în postura de a cataloga moartea ca fiind bună sau rea. Dacă nu putem spune că moartea e un lucru rău, rațional nu avem cum să ne temem de ea. „Moartea nu reprezintă nimic pentru noi", ne învață Epicur. „Cât trăim, moartea nu există încă, iar când există moarte, nu mai trăim noi."[3] Moartea nu are legătură nici cu viii, nici cu morții.

Mai mult decât atât, teama de moarte este absurdă pentru că ne face să suferim, deși ea nu s-a petrecut – și s-ar putea nici să nu suferim când se întâmplă. Numai un nebun, susține Epicur, se teme de *perspectiva* morții. Cei care se tem de moarte deoarece se tem de pedeapsa zeilor în viața de apoi își trăiesc întreaga viață cu frica de caznele veșnice ale iadului. Alții se tem de moarte pentru că nu cred în viața de apoi. Îngrijorați de perspectiva uitării totale, își plâng propria moarte prematur. Epicur era de părere că toate aceste griji și frământări ne aduc multe necazuri, pentru că ne distrag atenția de la lucrurile care ne-ar putea face fericiți. Ne chinuiește gândul blestemelor veșnice și ne mâhnește îndoiala de a nu avea un suflet nemuritor. Vălul morții se așterne peste noi mult prea ușor.

Epicur ne spune că în această lume suntem în mod fundamental liberi. Nu există zei care ne-au creat odată, acum ne veghează și ne vor pedepsi în viața asta sau în cea de după. Nu există viață după moarte, cel puțin nu una pe care s-o putem experimenta. Eliberați de lanțurile superstiției, concretizată în credința greșită în zei sau în frica irațională de moarte, ne putem da seama că fericirea este posibilă în condiția noastră pământeană, unde ne bucurăm de libertate supremă. În loc să ne îngrijoreze pedepsele vieții de apoi, ar trebui să scăpăm de grijile vieții din lumea *prezentă*. În aceasta constă fericirea noastră.

---

3. *Epicur*, *op. cit.*, p. 29.

Plăcerea este cheia fericirii

În căutarea plăcerii nu putem face tot ce ne place. Deși nu există nici un cadru moral absolut în care acțiunile noastre să fie judecate (după cum afirma și Epicur), ne putem da seama că anumite acțiuni ne fac mai fericiți, iar altele – mai puțin fericiți. În viziunea lui Epicur, standardul corect prin care judecăm o acțiune nu privește conformarea ei la un cod moral, ci efectul ei – dacă ne simțim netulburați, eliberați de griji. Nu există o altă măsură care să spună dacă e bine sau nu ceea ce facem. Interesul nostru rațional este să acționăm dacă ne va fi bine și să ne stăpânim dacă ne va face rău. În felul acesta, rațiunea și plăcerea coexistă pașnic. (În prezent, suntem înclinați să vedem rațiunea și plăcerea ca fiind opuse: forțele care ne controlează mintea sunt în război cu pasiunile necontrolate ale trupului.)

Cum putem ști cu certitudine dacă o anumită acțiune ne face bine sau rău? Dacă nu avem această siguranță, singura noastră șansă este să alegem la întâmplare, să învățăm din experiență și să sperăm la cel mai bun rezultat posibil. Este însă o abordare ineficientă și chiar periculoasă, întrucât nu avem niciodată garanția că am luat decizia corectă. Trebuie să fim siguri, anticipa Epicur. *Putem* ști care acțiuni ne vor aduce fericirea și care nu – dacă învățăm să facem diferența între dorințele necesare și cele de prisos. Vom fi capabili să identificăm acele dorințe care ne satisfac, să le ocolim pe celelalte sau să renunțăm la cele care nu ne trebuie.

Epicur ne liniștește afirmând că tot acest proces nu va fi complicat, pentru că există doar trei feluri de dorințe: firești și necesare (cele care ne ușurează suferința); firești, dar nenecesare (cele care ne ușurează suferința, dar pot face rău); și nefirești, și nenecesare (cele care nu ușurează suferința și pot face rău). Nici o dorință nu poate fi în același timp nefirească și nenecesară, termenii se exclud reciproc. Urmărim să ne împlinim acele dorințe care ne aduc liniștea în care constă fericirea și ne împotrivim acelor dorințe care ne depărtează de liniștea mult dorită. Așadar, trebuie să ne împlinim dorințele care sunt firești și necesare,

deoarece ele sunt esențiale pentru fericirea noastră. *Putem*, de asemenea, să ne satisfacem dorințele firești, dar nenecesare, atâta vreme cât nu ne fac rău. Dar *nu trebuie* niciodată să ne satisfacem dorințele nefirești și nenecesare, pentru că nu aduc în nici un caz fericirea.

Tot ceea ce ne trebuie pentru a fi fericiți este ușor de obținut

Este ușor să obții lucrurile care te fac fericit și, totodată, dificil să obții lucrurile care nu sunt necesare fericirii. Versiunile de lux ale unor produse de bază – încălțămintea Prada, mașina Bentley, vila de vacanță în Toscana – necesită timp și bani, nu numai ca să le procuri, dar și ca să le întreții. Ne provoacă plăcere asemenea obiecte de lux (cui nu i-ar plăcea?), însă Epicur ne avertiza că nu trebuie să devenim dependenți de ele. Dacă suntem lacomi – și vrem mai mult decât ne trebuie –, șansele noastre de a fi fericiți scad. Dacă tânjim după obiecte luxoase, ne va fi din ce în ce mai greu să ne satisfacem dorința. Nici un pantof nu va fi îndeajuns de stilat, nici o mașină nu va fi destul de rapidă, nici o vilă – îndeajuns de mare.

Experiența proprie ne învață acest lucru neîncetat: plăcerea produsă de orice produs scade pe măsură ce ne obișnuim cu el. Există și o denumire științifică delicioasă pentru acest fenomen: „adaptare hedonistă" – odată familiarizați cu un lucru frumos, nu-l mai percepem ca fiind frumos. Achiziționarea unei mașini noi este exemplul perfect de obișnuință cu obiectul dorințelor noastre. La început, un Jaguar scump îți dă o satisfacție deosebită, dar mai devreme sau mai târziu va fi la fel de puțin interesant ca vechiul Volvo dinaintea lui. Și așa începi să te gândești la următoarea ta mașină, cu speranța vie, dar deșartă, că va fi mașina viselor tale. Bineînțeles că nu se va întâmpla așa: șirul dorințelor e nesfârșit. Mulți dintre noi suntem prinși în acest cerc vicios al consumului care ne obligă să cumpărăm produse cât mai extravagante pentru a ne menține constant nivelul satisfacției. Tot mai des și tot mai repede apare momentul când satisfacția se

transformă în indiferență, apoi în nemulțumire și, în final, chiar neliniște. Ne chinuiesc întrebările de genul: „Dacă am obținut un lucru atât de greu, de ce nu mă face fericit?" Această prezență a dorinței nesatisfăcute poate fi observată în multe filozofii ale fericirii, occidentale sau orientale. Este un adevăr general recunoscut că produsele de lux nu ne mulțumesc cu adevărat, întrucât ne satisfac dorințele doar pentru o perioadă.

Deci secretul fericirii ar fi să ajungem la acea stare de împăcare în care nu am mai avea nevoie să ne satisfacem nici o plăcere, nu am mai simți nevoia să ne împlinim nici o dorință. Este un secret ușor de descifrat. Căutăm plăcerea doar când suferim. Dacă nu am fi în suferință (adică am fi cuprinși de liniște), nu am mai căuta plăcerea. Când ne decidem asupra anumitor dorințe – cutare lucru acum, cutare mai încolo, cutare niciodată –, nu judecăm în funcție de dorința în sine, ci în funcție de ce anume este bun în viața noastră.

Această perspectivă mai largă ne ajută să fim mai cumpătați în căutarea plăcerii. Cu o minte limpede și sănătoasă, vom putea alege clar și atent cum să scăpăm de frământările sufletești. Vom descoperi că lucrurile simple pot aduce aceeași satisfacție precum obiectele de lux. Odată obișnuiți așa, vom trăi chiar mai bine, pentru că vom putea aprecia luxul atunci când și dacă îl vom obține. Epicur ne-o spune pe șleau: „Cei ce nu au trebuință de lucrurile ieșite din comun se bucură cel mai mult de ele."[4]

Cum să fii fericit fără să te simți vinovat

Având în spate o moștenire iudeo-creștină, mulți dintre noi vor fi contrariați de faptul că Epicur combină plăcerea cu virtutea. Am fi înclinați să credem că plăcerea și virtutea au un raport invers proporțional: cu cât simțim mai multă plăcere, cu atât suntem mai puțin virtuoși. De aici provine și expresia „plăceri vinovate". Pentru Epicur, această frază nu ar fi avut nici un sens, pentru că nu

4. *Ibidem*, p. 30.

e nimic greşit în a căuta plăcerea. Printre contemporanii săi însă, stoicii (al căror reprezentant va fi şi Seneca) credeau că plăcerea şi virtutea erau două lucruri *separate*, întrucât cei răi şi cei nefericiţi simt în egală măsură plăcerea.

Pentru epicurieni, *unicul* motiv de acţiune este plăcerea, pentru că este singurul instrument cu care judecăm corectitudinea comportamentului nostru. O faptă este morală dacă aduce mai multă plăcere decât suferinţă; la fel, este imorală dacă produce suferinţă, nu plăcere. Când facem judecăţi de valoare, nu trebuie să luăm în considerare nici fapta în sine (este corect să fac cutare lucru?), nici consecinţele ei asupra celorlalţi (dacă fac cutare lucru, ce se va întâmpla?), ci doar *sentimentele* pe care ni le provoacă (dacă fac cutare lucru, mă voi simţi mai bine?). Firește că această judecată este una relativă, nicidecum absolută. Aceeaşi faptă, săvârşită de oameni diferiţi, sau de aceeaşi persoană, dar în condiţii diferite, poate fi deopotrivă morală (dacă procură plăcere) şi imorală (dacă provoacă suferinţă).

În acest sistem închis, virtutea – adică predispoziţia de a acţiona moral – funcţionează ca un mijloc pentru a obţine plăcerea, nu ca scop în sine. Nu suntem virtuoşi neapărat pentru că ne place virtutea, ci pentru că ne provoacă plăcere. Unui epicurian îi este imposibil, aşadar, să conceapă o virtute care să nu presupună plăcere. Virtutea se poate afla în multe locuri: dacă toate condiţiile sunt favorabile, multe fapte pot fi virtuoase. Dar acolo unde este virtute este şi plăcere. Şi, automat, fericire.

În dialogurile sale *De finibus bonorum et malorum (Despre supremul bine şi supremul rău)*, Cicero ne oferă un exemplu semnificativ în care plăcerea şi virtutea se găsesc laolaltă. Omul virtuos dă dovadă de curaj pentru că vrea să trăiască fără nelinişti, nu pentru că ar preţui curajul în sine. Iar când eşti curajos poţi fi foarte uşor lipsit de frământări. În acelaşi fel, omul virtuos poate fi cumpătat nu pentru că apreciază cumpătarea, ci pentru că prin aceasta el îşi dobândeşte liniştea interioară. Pentru grecii şi romanii din Antichitate, cumpătarea era o trăsătură de caracter larg răspândită: puterea de a acţiona cu moderaţie în toate

situațiile. Cu siguranță însemna mult mai mult decât sensul modern pe care i-l acordăm în prezent, când ne abținem de la a bea alcool, de exemplu.

Putem lua, totuși, și această situație în calcul: cum îți cunoști limita într-un bar. Să presupunem că nu vrei să fii mahmur duminică dimineață, deci nu vrei să te îmbeți sâmbătă seară. Epicur ar spune că ești virtuos (vrei să fii în deplinătatea facultăților tale, iată virtutea de a fi cumpătat) și chiar fericit. Dar ia aminte: ai ales să acționezi așa nu pentru că vrei să fii virtuos, ci pentru a-ți face plăcere (lipsa mahmurelii). Și totuși, în căutarea acestei plăceri ai devenit și virtuos. Ai devenit un om fericit.

Doare atât de plăcut

O viață fericită nu constă doar din momente în care plăcerea este mai mare decât suferința. Toate plăcerile sunt bune, dar nu toate trebuie căutate; toate suferințele dor, dar nu toate sunt de evitat. Epicur ne învață să alegem cu înțelepciune între plăcerile și durerile noastre. A fi înțelept înseamnă să știi să renunți uneori la plăcere și să accepți suferința de moment pentru o plăcere ulterioară mai mare și de mai lungă durată.

Când se abține de la băutură, o persoană cumpătată are de câștigat o plăcere mai mare (liniștea sufletească) renunțând la una de moment. O persoană neînfrânată își caută plăcerea ieftină în băutură (plăcere care, după cum caustic remarca Cicero, nu are legătură cu fericirea autentică), dar suferă cu mult mai mult: se îmbolnăvește, sărăcește, se face de rușine și, într-un final, riscă închisoarea. Cicero se folosește de acest exemplu la modul extrem pentru a demonstra că o plăcere căutată doar de dragul ei nu este întotdeauna cel mai bun mijloc de a trece prin viață.

În fiecare zi punem în balanță plăcerea și suferința. Nu toate sunt elevate. Mulți oameni sunt în stare să plătească pentru a face lucruri pe care nu le-ar accepta nici gratis la școală, acasă sau la serviciu: ridicarea greutăților. Deși dureroase și plictisitoare, „exercițiile fizice" duc la rezultate fericite: forță mărită,

energie sporită şi o capacitate surprinzătoare de a atrage fizic alţi parteneri. Cu siguranţă că toate aceste câştiguri pe termen lung merită o suferinţă de scurtă durată. (În Washington, D.C. există un lanţ de cluburi fitness care se cheamă chiar aşa – *Results*, „Rezultate" –, o instituţie al cărei nume însuşi îndeamnă clientela preocupată de cum arată să nu se gândească la durerea imediată, ci la triumful de mai târziu.) Epicur ar fi mândru dacă i-ar auzi pe pasionaţii de fitness de pretutindeni repetând bine cunoscutul refren „fără suferinţă nu obţii nimic" (la urma urmei, grecii antici au inventat cultul gimnasticii); bineînţeles, le-ar dovedi în plus că există şi lucruri mai bune de făcut decât să faci muşchi.

Câteodată, cel mai bine este să renunţi la plăcere. Un număr tot mai mare de adolescenţi americani provenind din familii religioase îşi iau public angajamentul să se abţină de la sex înainte de căsătorie – refrenul lor este „Dragostea adevărată aşteaptă". Un documentar de televiziune transmis recent prezenta o astfel de ceremonie – „jurământ de castitate" – organizată de gruparea „Adolescenţilor virgini din Texas" (în ciuda afirmaţiilor personalului de la clinica BTS, care arăta că, deşi „tehnic" erau virgini, nu aveau nici un scrupul legat de sexul oral sau anal). Probabil că, în viziunea acelor adolescenţi, Dumnezeu pedepseşte doar „sexul normal".

Oricât de ingenios ar fi denumită, abstinenţa voluntară ar provoca atitudini echivoce din partea lui Epicur. Motivaţia de ordin religios ar fi respinsă din start – deoarece nu există zei care să ne impună standarde morale –, dar înfrânarea ar fi admirată. Lucrul cel mai important însă pe care l-ar aduce Epicur în atenţia acestor adolescenţi „puritani" este că oamenii înţelepţi ar fi cumpătaţi, iar nu nechibzuiţi. Când renunţi la plăcere şi înduri suferinţa, o faci *doar* când sacrificiile îţi aduc plăceri mai mari sau te scutesc de suferinţe şi mai mari. În sine, sacrificiul nu are nici o valoare. Dacă faci aceleaşi alegeri ca adolescenţii virgini din Texas şi renunţi la plăcerea respectivă, ar trebui să ai un motiv întemeiat; altfel nu are rost. Vei reuşi doar să fii fals faţă de tine însuţi.

Oricâtă suferință am îndura, plăcerea resimțită – dacă este elevată – rămâne la fel de mare. Și, dacă plăcerea este la fel de mare, fericirea este, și ea la fel. Din acest motiv și numai din acesta – plăcerile cele mai nobile sunt indestructibile – Epicur susținea că un om înțelept este fericit chiar și când este torturat. (Epicur se gândea, fără îndoială, la un om nevinovat, nu la cineva care-și merită pedeapsa.) Aceasta poate fi considerată o declarație contradictorie, indiferent cine-ar susține-o, dar mai ales venind din partea cuiva care crede că plăcerea stă la baza fericirii. Lăsând deoparte ritualurile sado-masochiste pe care le practică unii adulți în perfectă cunoștință de cauză, plăcerea nu poate veni în nici un caz din durere. Cum poate atunci un om înțelept să rămână fericit când este supus suferinței?

Epicur afirmă că nu există nici o contradicție în această situație, din motivul pe care l-am mai prezentat anterior. Oricare ar fi condițiile – cu atât mai mult când este torturat –, înțeleptul nu se gândește nici la acțiunea propriu-zisă (în cazul nostru, tortura), nici la consecințele ei (durerea suferită), ci la *atitudinea* cu care întâmpină acțiunea (acțiune care nu-i poate copleși fericirea). Când cineva este deja fericit, nici un accident ori necaz, dezastru sau lovitură nu-i poate știrbi fericirea. Fericirea este o hotărâre care se aplică vieții în întregul ei – se află deci dincolo de anumite episoade sau experiențe izolate – și nu poate fi afectată de un singur moment de suferință. Cu acest lucru sunt de acord și epicurienii, și stoicii.

Din moment ce dreapta căutare a plăcerii nu presupune nici senzații tari, nici plăceri de moment, țelul suprem nu este să trăim cât mai multe și mai diferite plăceri posibile. Dimpotrivă, trebuie să atingem acea stare de împăcare în care să nu simțim nici o durere. Epicur evidențiază că plăcerea cea mai mare provine din absența totală a suferinței. Când simt lipsa oricărei dorințe care trebuie împlinită, mă aflu într-o stare de împăcare fericită; nimeni nu mă tulbură, nimic nu mă atinge.

Plăcerile resimțite astfel vor lua, poate, forme diferite (căci au și cauze diferite), dar vor avea aceeași intensitate, întrucât există un tot al absenței suferinței care nu poate fi cuantificat.

Suferința lipsește cu desăvârșire, iar plăcerea rezultată este la fel de desăvârșită pentru că nu o poate opri nimic. Plăcerile cele mai înalte sunt perfecte și, asemenea perfecțiunii, nu pot fi nici măsurate, nici cuantificate. Este imposibil să le sporești intensitatea, pentru că ele există – singurul fel *posibil*, de altfel – deja la intensitate maximă. Când Epicur vorbește despre atingerea fericirii, el nu se referă (așa cum o făcea Bentham) la maximizarea ei, căci ar însemna că poți obține *și mai multă* plăcere în funcție de cum te porți. Să atingi fericirea autentică înseamnă s-o fi experimentat deja pe deplin.

În teorie sună frumos, dar oare poate fi valabil și în practică? Poate cineva simți plăcerea în absența durerii? Să ne închipuim cazul unui om, însetat și istovit, rătăcit prin deșert. La capătul puterilor, ajunge într-un sfârșit la o oază cu apă limpede și răcoroasă. Ce l-ar face fericit în momentul acela? O gură de apă, firește. Nu chiar, ar preciza Epicur. Cea mai mare plăcere în momentul acela nu ar fi să-și potolească setea, ci să nu mai fie însetat. Potrivit aceluiași Epicur, călătorul însetat nu caută plăcerea de a bea apă, ci absența suferinței – să nu mai aibă gura uscată, gâtul ars și buzele crăpate –, care îl face să vrea apă. Omul fericit nu este acela care poate să bea atunci când îi este sete, ci acela căruia nu-i este sete. Noi, de fapt, nu ne dorim să avem ce mânca, ce bea și unde ne adăposti (deși asta simțim), ci vrem să *nu* ne fie foame, să *nu* ne fie sete, să *nu* ne fie frig. Devenim cu adevărat fericiți nu în momentul când ne împlinim dorințele, ci în momentul imediat următor – când ne dăm seama că nu mai vrem nimic.

Pune accentul pe negativ

Felul intuitiv în care noi înțelegem plăcerea – *a te simți bine* – nu este același pe care-l împărtășește pe deplin Epicur. Altfel, nu ar mai putea spune lucruri de genul „atunci când nu-ți este sete simți o mare plăcere". Diferența de viziune dintre noi și Epicur este că el crede în existența a două tipuri distincte de plăcere: pozitivă și negativă.

Plăcerea pozitivă este strâns legată de suferință pentru că, în esență, ea reprezintă *îndepărtarea* suferinței – ți-e sete, prin urmare bei un pahar cu apă. Prin contrast, plăcerea negativă este acea stare de echilibru în care nu mai simți nici o durere și, prin urmare, nu mai ai nevoie de nici o plăcere prin care să scapi de suferință – dacă nu-ți este sete, nu vei vrea să bei un pahar cu apă. Plăcerile pozitive sunt denumite plăceri *cinetice* pentru că au legătură directă cu o activitate: a mânca, a bea, a asculta muzică, a face sex. Aceste plăceri par prezente și reale pentru că implică o experiență senzorială directă. Atunci când îmi este sete și beau un pahar cu apă, acționez într-un fel anume; mai mult decât atât, acțiunea mea este cuantificabilă: pot bea mai puțin sau mai mult.

Plăcerile negative sunt denumite și *statice*, pentru că nu implică nici un fel de activitate: *nu* mănânc dacă nu mi-e foame, *nu* beau dacă nu mi-e sete, *nu* ascult muzică deoarece am ascultat suficient, *nu* fac sex pentru că nu am chef. Toate aceste plăceri care derivă din lipsa de activitate par abstracte întrucât nu implică senzații directe. Tocmai pentru că provin din lipsa durerii, ele au la bază experiențele indirecte – adică starea plăcută de a nu avea nici o dorință neîmplinită. Acest tip de plăcere nu poate fi cuantificată, nu poate fi percepută în termeni de „mai mult" sau „mai puțin". Ar fi un nonsens să întrebi „Cât de mult nu-ți este foame?".

Epicur susține superioritatea plăcerilor negative pentru că le consideră totale și complete. Pentru a fi cu adevărat fericiți, ar trebui să nu ne rezumăm la limitatele plăceri cinetice, urmare a satisfacerii unor dorințe anume, și să căutăm infinitele plăceri statice – absența suferinței – ce vin din lipsa dorințelor din viața noastră. Când fiecare dorință e împlinită, atunci orice durere va dispărea și vom atinge limita extremă a tuturor plăcerilor. Epicur ne promite chiar că vom fi asemenea lui Zeus în privința fericirii. Plăcerile pozitive sunt inferioare pentru că sunt intrinsec parțiale și incomplete: putem avea oricând haine și mai elegante, mese și mai savuroase, orgasme și mai intense. Atâta vreme cât vom avea astfel de dorințe neîmplinite, vom suferi, iar la capitolul fericire vom fi mult în urma zeilor.

Din moment ce înțelegem că Epicur își definea plăcerea cea mai elevată ca fiind una negativă – absența suferinței –, ne putem da seama cât de nedreaptă a fost cu el istoria – contemporanii săi sau posteritatea deopotrivă. În ciuda sutelor de ani de confuzie, Epicur nu era nici pe departe un voluptuos: dovada clară o avem în scrisoarea sa către Meneceu:

> „Când spunem, așadar, că plăcerea este un scop, nu însemnează acele plăceri desfrânate sau cele care urmăresc doar o anume satisfacere, cum ar putea crede unii care sunt neștiutori sau care nu ne dau dreptate sau sunt răuvoitori. Înseamnează mai degrabă să fii lipsit de suferință în trup și lipsit de griji în suflet."[5]

De fiecare dată când etichetăm un cunoscător de vinuri sau un gurmand cu termenul de „epicurian", comitem de fapt un abuz. În realitate, aceste persoane sunt simpli epicurieni deformați pentru că încearcă doar să-și maximizeze plăcerile pozitive. Epicurianul autentic, cel care prețuiește plăcerea negativă, duce o existență ascetică, de spartan. Logica strictă a eticii epicuriene nu lasă loc la interpretări: suntem fericiți doar când suntem împăcați; suntem împăcați doar când ne-am eliberat de suferință; suntem eliberați de suferință doar atunci când toate dorințele ne sunt împlinite; dorințele noastre pot fi împlinite doar dacă sunt cumpătate.

Asimilat într-un mod judicios, epicurismul nu se constituie într-o permisie pentru destrăbălare, ci într-un angajament întru austeritate. Principiile sale etice impun disciplină și discernământ. Cicero observa cu mulțumire: „Cât de serioasă, cât de cumpătată și cât de severă este doctrina [aceasta] considerată a fi dedată plăcerilor, desfrânată și molatică."[6] Nu vei putea duce o viață demnă de fericire dacă ești desfrânat și necuviincios. Întocmai această parte neîngăduitoare a filozofiei epicuriene

---

5. *Ibidem*, p. 31.

6. Cicero, *De finibus bonorum et malorum*, traducere în engleză de H. Hackham (ed.), William Heinemann, London, 1914, Cartea I, p. 41 [*Despre supremul bine și supremul rău*, trad. rom. de Gheorghe Ceaușescu, Editura Științifică și Enciclopedică, București, 1983, pp. 54-55 – n. tr.].

explică de ce primii teologi creștini au recunoscut meritele unei asemenea etici stricte, chiar dacă nu au tolerat nerecunoașterea prezenței lui Dumnezeu în istorie. De fapt, a fi adept al epicurismului nu sună foarte tentant.

Epicur susține că omul cumpătat este fericit pentru că a reușit să ocolească suferința îndurată de cel neînfrânat. Ca exemplu, el își găsește plăcerea în deplinătatea facultăților sale, fiind conștient că nu este mahmur. Dar cât adevăr se află aici? Cum poate simpla absență a ceva, chiar și a unei mahmureli cumplite, să fie considerată o plăcere? Nici nu poate fi numită o experiență. Plăcerea de a fi treaz și cu mintea clară la primele ore ale dimineții este iluzorie. Nu o poți resimți – și, chiar dacă o resimți, este atât de ternă, că nu te poți bucura de ea. Ar trebui să ai o anumită particularitate – să fii un alcoolic în recuperare, să spunem – pentru a te bucura într-adevăr de plăcerea de a fi treaz dimineața. Și, chiar și așa, a fi alcoolic pe cale de vindecare este un preț imens plătit ca să simți o astfel de plăcere. Cu siguranță, omul care simte plăcerea este cel lipsit de cumpătare, întrucât plăcerile sale sunt tangibile: el poate să vadă whisky-ul, să-i simtă aroma și gustul. Nu e mai puțin adevărat că prea multă băutură din cupa plăcerii duce la regrete amarnice în dimineața următoare; dar suferința aceea nu va putea șterge din minte plăcerile nopții precedente.

Cu toate acestea, Epicur subliniază că plăcerile negative sunt singurele pe care merită să le dobândești. Ce e supărător este că aceste plăceri negative nu prea seamănă cu plăcerile cu care ne-am obișnuit. Dacă sunteți de părere că Epicur nu este temeinic în definirea plăcerilor, atunci îi veți da dreptate lui Cicero. El îl acuză pe filozoful grec de scamatorie intelectuală când încearcă să ne convingă că două lucruri diferite – plăcerea și suferința – sunt, de fapt, unul și același.

În desconsiderarea maselor

Cicero nu era un amator în ale criticii. De tânăr participase la prelegerile ținute de învățatul epicurian Phaidros. În *Tusculane*,

Cicero arată o înclinare către stoicism, acordând în același timp o atenție considerabilă și epicurismului. A respins într-un final filozofia promovată de Epicur deoarece se baza prea mult pe experiența senzorială, acorda prea mare atenție plăcerii, negând orice posibilitate a intervenției divine. Mai presus de toate însă, ceea ce-l îngrijora cel mai mult pe marele om de stat roman era lipsa de prețuire față de viața publică. Cicero era convins că orice adept al învățăturilor lui Epicur risca să ducă o viață de trândăvie și chiar depravare. Asemenea lui Cicero, orice altă persoană care-și dedică viața arenei publice n-ar fi satisfăcută de spiritul privativ impus de Epicur.

Cicero avea propriile rațiuni pentru a respinge viziunea epicuriană despre fericire. Putem să nu fim de acord, de exemplu, cu credința lui că fericirea are legătură și cu intervenția divină. Dar una dintre preocupările lui Cicero *poate* fi împărtășită de noi: și anume, că o viață fericită trebuie să aibă contact cu lumea, nu să fie separată de ea. Una dintre condițiile fericirii este și aceea că ne putem simți acasă în lumea în care trăim, așa cum este ea.

În schimb, în grădina închisă de la marginea Atenei, elevii lui Epicur învățau o lecție diferită: viața împlinită însemna să stai departe de afacerile – și prefacerile – lumii exterioare. Dacă îți dorești ceea ce-și dorește și lumea, ar însemna să te îndepărtezi și mai mult de perspectiva fericirii. Valorile apreciate în viața publică – celebritatea, respectul, statutul și averea – nu sunt nicidecum valori adevărate, iar asemenea plăceri lipsite de substanță se risipesc repede. Mai mult decât atât, un om politic riscă să fie calomniat sau să piardă cursa politică, iar reputația lui este tot timpul în primejdie. O astfel de existență nu poate constitui, în nici un caz, o fundație solidă pentru fericire. Epicur ne sfătuiește să ne mulțumim cu o viață pașnică și mulțumită. Dacă vrem să dobândim acea stare de împăcare atât de necesară fericirii, atunci singura noastră opțiune este să ne retragem din lume și să ne înconjurăm doar de câțiva prieteni asemenea nouă. De aceea Epicur, respectându-și principiile, a ales grădina privată în locul pieței publice.

Timp de mai multe secole, adepții lui Epicur, inspirați de modelul acestuia, au căutat refugiul într-un alegoric vârf de

munte pe care să aspire la o viață plină de seninătate și împăcare. Din înălțimile purificate se uitau cu mulțumire (și chiar cu satisfacție răutăcioasă, uneori) la cei de jos, o masă confuză de indivizi care nu aveau înțelepciunea de a distinge între plăcere și durere. Lucrețiu exclama:

„Nimic pe lume însă nu-i mai dulce
Decât să stai pe culmile senine,
Bine-ntărite, ale-nțelepciunii,
De unde să te uiți de sus la ceilalți,
Să-i vezi cum umblă rătăcind pretutindeni
Și cum mereu, căutându-și drumul vieții,
Se-ntrec ba în talent, ba în noblețe,
Și se muncesc înverșunat, zi-noapte,
S-ajungă până-n culmea bogăției
Și-n stat să pună mâna pe putere!
Sărmane minți, o! inime orbite!“ [7]

Nu este greu să ne dăm seama de ce epicurismul a fost criticat pentru lipsa sa de maturitate socială ca model al fericirii. Din moment ce apare în plenitudinea sa doar în grupuri restrânse, se poate transforma în ceva asemănător unei secte; iar prin accentul puternic pus pe autosuficiența individuală poate fi izolaționist. La urma urmei, epicurienii sunt preocupați doar de ceea ce simt ei. Nu-i interesează în mod direct cum se simt *ceilalți*. Ei acordă valoarea cuvenită dreptății și prieteniei, e adevărat – dar numai în măsura în care aceste lucruri le afectează propria viață. Ce nu-i influențează nu-i interesează. Epicurienii se află, fără îndoială, departe de luxul material, dar sunt în același timp extrem de apropiați de propria lor persoană.

7. Lucretius, *op. cit.*, cartea a II-a, p. 60 [ed. rom. cit., p. 79 – n. tr.].

Partea a II-a
Să-ți înfrângi dorința

3. Umple-ți timpul cu truda ta (hinduismul)

Pentru a cunoaşte secretele universului, trebuie să bei un pahar cu apă sărată. Asta ne învață una dintre cele mai vechi scrieri sacre hinduse, Upanișada *Chandogya*, veche de câteva mii de ani. (*Upanișada* se traduce prin „a sta așezat alături", ceea ce ne face să credem că, inițial, ele au fost concepute pentru a fi recitate, nu citite.) Povestea este simplă: după doisprezece ani de studiere a textelor sacre, Shvetaketu se întoarce acasă la tatăl său, Uddalaka Aruni. Trufaș, fiul declară că a ajuns să știe tot ce poate fi cunoscut. Tatăl se arată oarecum neîncrezător, dar nu din motivele pe care le-am crede. Am fi înclinați să presupunem că este imposibil ca un om să cunoască totul, chiar de și-ar petrece întreaga viață citind cărți. Uddalaka Aruni, pe de altă parte, credea că *este posibil* să cunoaștem totul – chiar și secretele cele mai ascunse ale universului –, dar nu cărțile sunt calea prin care putem ajunge acolo.

Pentru a explica mai practic adevărata natură a realității, el pornește un experiment. Îi spune lui Shvetaketu să toarne o mână de sare într-un urcior cu apă, să-l lase peste noapte și să revină cu el în dimineața următoare. A doua zi, când Shvetaketu se prezintă cu urciorul în fața tatălui său, acesta îi cere să scoată sarea din apă. Băiatul bagă mâna în urcior și caută sarea în apă. Nicăieri. Se dizolvase peste noapte. Apoi tatăl îl roagă să soarbă din apă dintr-o parte a urciorului:

„ — Ce gust are apa?
— Sărat.
— Acum încearcă să guşti din interiorul vasului. Ce gust are?
— Sărat.
— Acum gustă şi din partea cealaltă. Ce gust are apa?
— Sărat."[1]

Acesta este secretul universului: fiecare picătură de apă este sărată. Mai bine spus, aceasta este metafora prin care secretul este dezvăluit. Uddalaka Aruni explică faptul că apa sărată simbolizează universul – realitatea supremă, natura ascunsă a lucrurilor aşa cum sunt ele de fapt. Aşa cum fiecare picătură de apă conţine sarea, la fel fiecare părticică de univers îşi conţine propria esenţă. Unele dintre părticelele de univers sunt reprezentate de fiinţe individuale ca mine sau ca tine. Aşadar, şi în mine sau în tine există esenţa realităţii ultime, chiar dacă nu o vedem, la fel cum grăuntele de sare există, dizolvat în apă.

Deşi poate produce nedumerire în rândul occidentalilor, ideea existenţei unei realităţi absolute în interiorul fiecărui om constituie adevărul cel mai profund al hinduismului şi fundamentul învăţăturilor sale despre fericire. Aşa cum arăta şi tatăl lui Shvetaketu, acest adevăr nu poate fi aflat doar prin studiul cărţilor, ci trebuie avută în vedere şi o experienţă practică directă. Aşa se explică şi experimentul cu apa sărată – care transmite nemijlocit un adevăr pe care Shvetaketu nu l-a găsit în nici unul dintre numeroasele volume studiate cu atâta atenţie. În loc de a fi ceva îndepărtat şi de neatins, acest adevăr este ceva a cărui experienţă o facem tot timpul, chiar dacă poate nu suntem capabili să-l formulăm pe măsura teologilor şi filozofilor. Dar nici nu este nevoie, trebuie doar să ne încredem în instinctele şi simţămintele noastre.

De fiecare dată când tânjim după ceva sau când simţim că nu trăim la adevăratul potenţial, nu simţim decât prezenţa

1. *Chandogya Upanishad*, in Sarvepalli Radhaktishnan and Charles A. Moore (eds.), *A Source Book in Indian Philosophy*, Princeton University Press, Princeton, 1957, pp. 69-70.

realității absolute în noi înșine. Dacă nu am fi capabili să intuim o realitate superioară, de unde știm că nu suntem la înălțimea așteptărilor? Așa cum intuia și misticul hindus Ramakrishna (1836-1886), în mod obișnuit noi experimentăm absolutul ca pe un gol care trebuie umplut, ca pe o dorință care trebuie împlinită sau ca pe o punte peste care trebuie să treci:

> „Omul este mereu neliniștit, mereu se mută dintr-un loc în altul... Faptul că este nemulțumit de natura sa finită ne arată că nu aceasta este starea sa naturală. Faptul că are o ambiție infinită și o sete nepotolită de cunoaștere demonstrează că și natura sa este infinită..."[2]

Cuvintele lui Ramakrishna pot fi neliniștitoare, dar în același timp sunt și mângâietoare, întrucât ne putem alina cu ideea că sentimentul de nemulțumire – acea întrebare care apare continuu în minte, *Ce-ar fi dacă?* – este un semnal că suntem, de fapt, „infiniți prin natura noastră". Ceea ce la prima vedere ar putea părea o mărturie a eșecului reprezintă, de fapt, indiciul unei realități superioare pe care, pentru moment, nu o putem decât vag percepe și imperfect înțelege. Sinele mărginit și nesatisfăcut pe care îl purtăm în noi zi de zi (ca pe un bagaj în plus) nu este sinele nostru autentic; adevăratul nostru sine este infinit. Înseamnă că universul nu ne este doar transcendent, ci ne și include.

Efortul de a înțelege un astfel de adevăr constituie calea spre fericire – sau mântuirea, eliberarea, iluminarea: toate denumesc același lucru în hinduism. Așa că, în acest capitol, studiind modul în care hindușii caută iluminarea, în care meditează asupra unei realități absolute sau își manifestă dragostea față de o zeitate aleasă, vom avea o privire de ansamblu asupra multiplelor dimensiuni ale drumului spre fericire.

Oricare ar fi formele acestei căutări, în tradiția hindusă drumul spre fericire începe cu adevărul intuitiv că individul și

---

2. Ramakrishna, *Works*, Sri Ramakrishna Math, Mylapore, Madras, 1922, I, pp. 222-223; citat în Troy Wilson Organ, *The Hindu Quest for the Perfection of Man*, Ohio University Press, Athens, Ohio, 1970, p. 25.

cosmosul sunt identici; că esența adevăratului sine și esența realității absolute nu pot fi separate, așa cum nu poate fi separată nici sarea din apa sărată. Această conștientizare ne poate schimba viața vădindu-ne noi moduri de a gândi, de a acționa și simți care ne vor ajuta să devenim acel sine mai mare și mai evoluat la care aspirăm cu toții; acel sine care, prin forța karmei, își dobândește eliberarea din eternul ciclu al nașterii, morții și reînvierii.

Bhagavad Gita

Unul dintre oamenii care s-au străduit să devină o versiune mai bună a lor înșiși este și prințul Arjuna, eroul din *Bhagavad Gita* (cca 300 î.Hr.), poemul pios ale cărui popularitate și faimă în cultura hindusă au rămas neștirbite pentru mai bine de două milenii. *Gita* – „Cântecul stăpânului", cum i se mai spune – este o meditație poetică asupra îndatoririlor și destinului omenirii. Nici un aspect al vieții umane nu scapă neprezentat în această lucrare uluitor de îndrăzneață.

Povestea începe pe un câmp de bătălie, unde familia Kaurava se luptă cu verișorii săi, familia Pandava. (Marele poem epic *Mahabharata*, din care *Gita* reprezintă doar o parte, spune întreaga poveste a acestui conflict.) Tânărul războinic din familia Pandava, prințul Arjuna, refuză să se lupte cu verișorii săi. Krishna, colegul său de arme – de fapt, este vorba despre zeul Vishnu într-o formă umană –, îl îndeamnă să intre în luptă. Conversația lor se întinde aproape de-a lungul întregului poem. După ce-i explică lui Arjuna motivele pentru care ar trebui să ia parte la bătălie, Krishna descrie în termeni glorioși viața omenească, descriere ce constituie punctul culminant al poemului. Ceea ce la prima vedere pare un strigăt încurajator la luptă se transformă într-o descoperire plină de uimire și admirație a structurii ascunse a universului și a scopului său secret.

Între timp, clanul rival stă cu armele pregătite să-și atace adversarii. Dacă o privim ca pe o scenă de război, cântul *Bhagavad Gita* pare cel puțin absurd: bătălia se oprește în loc, pentru ca doi soldați de pe margine să contemple natura universului. Aici stă tot secretul: absurditatea unei astfel de intrigi ne demonstrează că intriga în sine nu are legătură cu semnificațiile mai complexe ale povestirii. O bătălie întreruptă este doar un pretext, o ocazie pentru a prezenta întâmplarea cea mai importantă – Krishna învățându-l pe Arjuna care este natura realității înconjurătoare.

De-a lungul întregului poem, Arjuna ne reprezintă, de fapt, pe noi, întrucât și noi, la rândul nostru, suntem în căutarea unui răspuns edificator la marile întrebări ale vieții. (Vom reveni la Arjuna în curând, căci el reprezintă un model pentru diferitele modalități de a aduce fericirea în viața noastră.) Marea și misterioasa întrebare „Cum vom găsi fericirea?" primește în *Gita* trei răspunsuri: prin cunoaștere, prin acțiune și prin iubire. În realitate, este vorba despre un singur răspuns, deoarece toate cele trei căi spre fericire sunt manifestări ale aceleiași abordări disciplinate de a crea o legătură, de a umple golul dintre sinele fiecăruia și realitatea absolută. Această disciplină poartă un nume familiar, deși este de mulți înțeleasă complet greșit: yoga.

Yoga: calea spre fericire

O veche povestire indiană ne relatează despre Viveka, prințul nou-născut, ai cărui dușmani din familia regală l-au aruncat într-un coș pe un râu. Bebelușul a fost salvat de la moarte de o familie de țărani care l-a crescut ca pe propriul copil. (Aceasta este și povestea lui Moise, doar poziția claselor sociale fiind schimbată.) Necunoscându-și originile, Viveka bănuia totuși că venise din altă parte, pentru că mama sa naturală, ca, de altfel, întreaga familie și casa îi apăreau în vis. Odată ajuns la vârsta de 16 ani, tânărul pleacă în căutarea lor. După o călătorie care durează mai mult de șapte ani, prințul găsește în sfârșit calea spre casa părintească. Ajunge la palat, unde familia îl așteptase

îndelung, şi află că regele, tatăl său adevărat, murise. Viveka era conştient că *el* era acum regele, dar s-a luptat să-şi afle natura regească; crescut în sărăcie şi confruntat cu neajunsurile, tot ce ştia era să se poarte ca un ţăran. În timp, sub îndrumarea binevoitoare a profesorilor, Viveka renunţă la identitatea lui comună şi plăcută, dar atribuită greşit, şi începu să se înveţe cu noua realitate a persoanei care, fără să ştie, fusese de la bun început.

Bineînţeles că Viveka nu a existat în realitate, aşa cum nu este posibil ca un ţăran, printr-un noroc uriaş, să se dovedească a fi un mare prinţ. Viveka nu este real pentru că el reprezintă ceva mai mult decât realul: este un arhetip, un model revelator al parcursului vieţii umane. În acest model al separării şi regăsirii ne putem găsi şi noi: ne simţim îndepărtaţi de caracterul nostru autentic şi tânjim să ni-l regăsim. Drumul iniţiatic al lui Viveka prin jungla din nordul Indiei este un simbol al întregii noastre căutări pentru sinele autentic, dar ascuns; ascuns, dar aşteptându-ne să-l găsim; să ne întoarcem acasă.

Această regăsire a sinelui, întoarcerea acasă, poate fi îndeplinită prin yoga, disciplina care ne ajută să ne eliberăm de falsa identitate şi să o regăsim pe cea autentică. O asemenea definiţie li s-ar părea occidentalilor cel puţin ciudată, dacă ţinem cont de faptul că majoritatea au văzut în yoga un regim de întreţinere fizică în care sunt menţinute poziţii chinuite şi contorsionate pe durate lungi de timp. Această viziune este o caricatură; dar, ca orice caricatură, are un sâmbure de adevăr. Unele forme de yoga (deşi nu toate) pun accent pe ţinuta corporală, pe mişcare şi pe controlul respiraţiei, ceea ce induce un sentiment de confort fizic sporit. Oricât de încurajatoare ar fi aceste rezultate, nu asta urmăreau totuşi adevăraţii yoghini. Ei căutau o formă de autocunoaştere ieşită din comun, o stare superioară de concentrare a minţii – focalizarea pe un singur punct – pentru a descoperi natura ultimă a realităţii absolute. Cu mult înainte ca Freud şi Jung să inventeze psihanaliza modernă, yoghinii din India antică începuseră să-şi controleze inconştientul, să-şi stăpânească impulsurile capricioase şi dorinţele iraţionale. Pentru a ajunge la o astfel de stare unificată a conştiinţei, yoghinul va

trebui probabil să recurgă la tehnici de meditație și de control al respirației; dar aceste tehnici capabile să controleze și să disciplineze trupul sunt folosite, de fapt, pentru a elibera mintea de tentații și dorințe.

Cei care practică yoga precum o formă de exerciții fizice și de relaxare nu au întotdeauna în minte acest ultim scop. Pentru a înțelege cu adevărat semnificația profundă a practicilor yoga, putem apela la etimologie. *Yoga* provine din radicalul sanscrit *yuj*, care înseamnă „a uni", „a lega", „a împreuna". Care sunt deci acele lucruri care trebuie legate? Nimic altceva decât sinele individual și realitatea absolută. Prin yoga, sinele se trezește la adevărata lui identitate, una care este aceeași cu universul. (E același principiu cu cel al indivizibilității apei sărate și a sării din ea.) Cum spunea un dascăl al zilelor noastre, yoga este o „reunificare" cu adevărul.

Deși asociată în mod tradițional cu hinduismul și budismul, yoga rămâne valabilă pentru oamenii de toate credințele sau cu nici una. Nu presupune o zeitate anume, după cum nu impune nici un sistem de credințe religioase. Calea yogăi este universal umană, nici occidentală, nici orientală, nici sacră și nici profană. De-a lungul secolelor, s-au dezvoltat în India diferite stiluri de yoga. Cele mai cunoscute dintre ele sunt:

- calea cunoașterii (*jnana yoga*),
- calea datoriei (*karma yoga*),
- calea iubirii (*bhakti yoga*).

Putem înțelege aceste căi diferite în două sensuri: local și global. În ceea ce privește structura unică a castelor în India, *jnana yoga* s-a dezvoltat pentru elita intelectuală, *karma yoga* pentru înalta castă a brahmanilor, iar *bhakti yoga* – un stil popular – pentru toți ceilalți. Scopurile noastre ne îndeamnă însă să punem accentul pe dimensiunea globală a disciplinei. Ceea ce ne interesează, în primul rând, este ceea ce ne poate spune tradiția hindusă (sau *oricare* alta) despre modul în care ne căutăm fericirea. Ce putem afla despre fericire de la această străveche cultură, iar din altă parte nu?

Primul lucru pe care îl învățăm este că ingredientele fericirii – cunoașterea, datoria, abnegația plină de dragoste – sunt total diferite de cele pe care occidentalul modern le presupune, din moment ce crede că fericirea constă în satisfacerea dorințelor în planul fizic și material. Datoria și fericirea par să se afle într-un conflict ireconciliabil. Ne putem sustrage datoriei (pentru că este neplăcută sau chinuitoare), dar niciodată nu vom evita să fim fericiți (pentru că este plăcut și fără griji, sau cel puțin asta spune stereotipul). Dar perspectiva hindusă ne arată că nu în acest mod trebuie să privim lucrurile. În tradiția respectivă, practicarea tehnicilor yoga ne învață că fericirea nu este un mod static de a ne autosatisface, ci o modalitate dinamică îndreptată către *exterior* – către cunoașterea a ceva mai mare decât tine, către îndeplinirea îndatoririlor față de comunitatea în care trăiești, către dăruirea față de ceilalți. Yoga începe cu sinele, dar scopul său ultim este acela de a transcende sinele conectându-l la o conștiință mai profundă a ceea ce este în mod absolut și etern realitatea.

Al doilea lucru, poate chiar mai important, pe care îl învățăm este că drumul către fericire trebuie să ne *reprezinte*; trebuie să se potrivească temperamentului și aptitudinilor fiecăruia. Nu are sens să pornești pe un drum către fericire doar ca să te trezești că ești pe drumul greșit (al altuia). Putem chiar forța nota și spune că cele trei căi yoga menționate mai devreme se suprapun, într-o oarecare măsură, cu cele trei roluri sociale sau tipuri de personalitate întâlnite în societatea modernă: intelectualul retras (*jnana yoga*), cetățeanul și muncitorul conștiincios (*karma yoga*) și iubitul credincios (*bhakti yoga*). Pentru a fi mai exacți, aceste căi nu sunt separate și distincte pentru că, de fapt, se împletesc între ele ca sforile unei funii, cu atât mai tare cu cât sunt mai strânse.

Calitatea cea mai importantă a celor trei căi constă, pentru mine, în faptul că sunt atotcuprinzătoare: *fiecare* dintre noi, indiferent cine suntem, cum arătăm sau ce facem, își poate găsi fericirea într-un fel care este potrivit pentru el. Aceste căi ne dezvăluie că drumul nostru spre fericire începe cu noi, acolo unde trăim; nu în altă parte, altfel nu ar mai fi drumul nostru. Nu este nevoie să ne făurim o viață nouă – cea pe care o ducem

la momentul actual este mai mult decât suficientă – și nici nu trebuie să așteptăm pentru un moment propice – momentul cel mai potrivit este întotdeauna cel prezent. Pentru a fi fericiți, trebuie să ne acceptăm felul de a fi, nu să încercăm să-l ascundem; trebuie să devenim versiuni perfecționate ale persoanei care suntem deja, nu ale cuiva care nu putem fi niciodată. Numai așa putem, asemenea lui Viveka, să ne regăsim drumul spre casă.

Vălul ignoranței

Să luăm un exemplu: confunzi o bucată de funie încolăcită cu un șarpe ce se odihnește pe podea. Ceea ce simțurile tale percep – funia – este real (nu ai vedenii); dar concluzia la care ajungi – șarpele – este falsă. Înșelat asupra naturii reale a lucrului pe care-l ai în față, încerci să-ți impui o percepție greșită asupra lui. Și reușești chiar mai mult decât atât: într-atât de puternică este iluzia creată, încât îți afectează modul de acțiune. Crezând că o simplă sfoară poate fi un șarpe, ai fi tentat să fugi de ea, ai încerca s-o omori sau chiar ai înțepeni de groază și ai începe să urli. Acest șarpe iluzoriu produce efecte reale. (Pentru cine se îndoiește de acest lucru, să încerce să-i convingă și pe polițiștii care-l arestează fără drept de apel pentru că a încercat să jefuiască o bancă înarmat fiind cu un pistol de jucărie.)

Când încerci să fugi de o banală funie crezând că e un șarpe, nu faci decât să demonstrezi că ești prins într-o lume a amăgirilor: deoarece acțiunile pe care le întreprinzi își au sursa în ignoranță, ele nu se potrivesc niciodată cu starea actuală a lucrurilor. Amăgirile trebuie evitate din mai multe motive, dar cel mai important este acela că ne împiedică să fim fericiți. De aceea a apărut *jnana yoga* în India acum mai bine de o mie de ani: pentru a ridica vălul ignoranței, pentru a risipi iluziile și pentru a da naștere unei cunoașteri autentice.

Primul mare învățat al *jnana yoga* a fost filozoful Shankara (788-820 d.Hr.). El susținea că fericirea poate fi atinsă doar prin cunoaștere. (În acest fel, oferea contraargumente și celor care

favorizau budismul, pe atunci curentul rival, ce susținea că secretul fericirii nu consta în cunoașterea deplină, ci în stăpânirea dorințelor.) Cunoașterea la care se referea Shankara nu făcea parte din categoria cunoașterii pe care o poți dobândi cu ajutorul simțurilor („iarba este verde") sau cu ajutorul rațiunii („orice punct aflat pe un cerc se află la distanță egală de centrul acestuia"). El avea în vedere cea mai profundă formă de cunoaștere pe care o poate pretinde cineva: aceea că sinele individual și realitatea absolută sunt identice.

Chiar și în vremurile lui Shankara, cu aproape o mie două sute de ani în urmă, această afirmație nu conținea nimic nou; în fapt, cu secole în urmă *Upanișadele* vorbeau despre astfel de lucruri (în special în povestea lui Shvetaketu și apa lui sărată). Inedită la Shankara era afirmația că nu aveai nevoie și de altceva în afara cunoașterii pentru a fi fericit. Cu alte cuvinte, odată aflat în posesia acestei cunoașteri deveneai fericit, iar cine nu o avea nu putea fi niciodată fericit. Actele de rugăciune, simbolurile religioase sau alte forme ritualice de venerare pot fi o sursă de inspirație pentru acest tip de cunoaștere, dar nu o pot niciodată înlocui.

Din păcate, această cunoaștere poate fi cu greu înțeleasă dincolo de un nivel superficial, așa cum ar recunoaște-o și guru. Mai grav, noi înșine ne împiedicăm să ajungem la cunoaștere, prin încăpățânarea cu care ne agățăm de iluzia eului. Credem în continuare că eul (ceea ce mă diferențiază pe *mine* de *tine*) reprezintă doar un atribut dominant sau o caracteristică a unei persoane. În conversațiile noastre curente vorbim adesea despre unii oameni (chiar și despre noi) ca și cum întreaga lor esență și ființă ar fi reduse la o trăsătură evidentă pe care o remarcăm imediat. Putem spune despre un bărbat că „este bun ca pâinea lui Dumnezeu" sau despre o fată că „trăiește cu capul în nori". În timp ce pronunțăm astfel de sentințe, ne dăm seama că sunt înșelătoare. Cu toții am fost frustrați nu doar de faptul că suntem greșit înțeleși, ci și că nu suntem în stare să ne dezvăluim adevăratul caracter. Dezolați, ne plângem cum că „parcă nu eram eu în seara aceea" sau „nu e în stare să vadă cu adevărat cine sunt eu". De prea multe ori avem sentimentul neplăcut și obositor că

persoana care suntem noi de fapt, în străfundurile ființei noastre, nu iese niciodată la iveală.

Ce *este* acest sine îngropat pe care ne chinuim să-l aducem la suprafață? Dacă punem întrebarea așa, avem toate șansele să primim un răspuns greșit. Este greșit pentru că sinele autentic nu poate fi redus la experiențele noastre despre cineva, fie că este vorba despre corpul său, sentimentele sale, gândurile sale, faptele sale sau toate acestea la un loc. Toate aceste lucruri sunt simple aparențe și vor pieri cu timpul. Sinele adevărat, autentic și nepieritor este sufletul. Chiar dacă reușim să învățăm doar atât din scrierile sacre hinduse – și nu e deloc puțin lucru –, tot putem face greșeala de a confunda sufletul cu „eul" de zi cu zi. „Eul" se naște, îmbătrânește, moare și reînvie (iar și iar, în ciclul karmic), dar acest eu este numai un eu fals, iluzioriu – așa cum este și funia încolăcită în formă de șarpe. Adevăratul sine este nemuritor și infinit. Până când nu vom *experimenta* în mod direct acel adevăr absolut (o schimbare radicală față de ceea ce credem poate despre el), nu putem găsi fericirea, pentru că fericirea nu reprezintă altceva decât pătrunderea acestui adevăr.

Povestea lui Viveka, țăranul care descoperă că este un prinț, reprezintă o dramatizare a acestei întâlniri cu sinele real. În tot acest timp există o realitate absolută care ne este apropiată (atât de aproape precum ne suntem și noi nouă înșine) și care ne așteaptă s-o abordăm. Când o percepem, noi *devenim* adevărul, așa cum țăranul, atunci când află că este prinț, *devine* prinț. Viveka nu exclamă „Vai, ce frumos!" și se duce să are în continuare pământul. Nu, el aruncă plugul, își pune veșmintele de mătase, se duce la palat și începe să-și cârmuiască poporul. Asta înseamnă să fii cu adevărat prinț. Și asta ne învață și Shankara când spune că doar cunoașterea ne poate face fericiți. Când îți cunoști adevăratul sine, nu pui la păstrare informația undeva în memoria creierului; ți-l duci la împlinire, așa cum Viveka și-a trăit adevăratul sine de viță regească. Aceasta este esența practicii *jnana yoga*: descoperirea că înțelepciunea se transpune firesc în acțiune, ca un fluviu care se varsă în mare.

În mod tradițional, yoghinii *jnana* părăsesc societatea și renunță la familie, casă, posesiuni și carieră. Pentru că au învățat

să facă diferența între lumea aparențelor și lumea realității absolute, ei renunță bucuroși la lumea aparențelor. Întrucât cine ar alege să trăiască în ignoranță și amăgire atunci când cunoașterea limpede îi este la îndemână? (Pentru a înțelege mai clar aspectul, voi alege o analogie forțată: este cazul cunoscătorului de vinuri al cărui palat îl împiedică să se bucure de „vinul casei".) Viața agitată pe care se presupune că trebuie s-o aibă capul familiei – să aducă bani în casă, să fie la timp la serviciu, să fie un om respectabil în comunitate – îl împiedică să contemple adevărul veșnic, așa cum îi cere inima. Cei mai înțelepți își caută refugiul într-un loc izolat unde ignoranța celorlalți nu le va stânjeni puritatea gândirii. (Acesta nu este un lucru atât de bizar pe cât pare, căci, în Evul Mediu, în Occidentul creștinat, mănăstirile și universitățile erau create tocmai pentru astfel de scopuri, deși temeiul respectiv nu a supraviețuit până în zilele noastre.) Ne putem închipui că pustnicul este fericit – poate mai fericit decât majoritatea dintre noi, care suntem prizonierii propriilor amăgiri în această viață plină de griji și probleme.

Cu toate acestea, există ceva în noi care ne împiedică să plătim un preț așa de mare precum izolarea pentru a fi fericiți. Acest lucru ne oferă o viziune asupra vieții crude și însingurate, o viață care nu se potrivește cu cerințele epocii moderne. Trebuie să subliniem că fericirea e necesar să implice și participarea celorlalți: ea *înseamnă* o anumită relație pe care o stabilești cu ceilalți. În apărarea noastră putem aduce argumentul că această cale a cunoașterii este cea mai puțin umblată dintre cele care duc spre fericire. Fără îndoială, puțini dintre noi sunt dispuși (sau capabili) să recurgă la asemenea măsuri pentru a găsi fericirea. Nu toți suntem yoghini *jnana* – și nici nu ne dorim acest lucru.

Pe de altă parte, e numai și numai problema noastră, iar ea nu face decât să demonstreze existența slăbiciunilor noastre, a temerilor sau chiar numai a circumstanțelor care ne condiționează în orice moment, fără să implice în vreun fel fericirea. Pentru un yoghin *jnana* nu există o astfel de problemă. Viața sa excepțională nu este excepțională; este doar răspunsul firesc la cunoașterea pe care a dobândit-o. Nu putem pretinde să percepem

esența unei astfel de înțelepciuni profunde și să ne așteptăm ca viața noastră să continue ca și până acum; este un atribut al înțelepciunii să opereze schimbări în noi. Altfel, de ce am mai căuta-o?

Puneți mâna pe săgeți

În anul 1962, astrologii indieni au calculat că Soarele, Luna, Pământul și alte cinci planete urmau să se alinieze într-o poziție de rău augur. Semnele prevesteau chiar sfârșitul lumii. Trebuia acționat rapid. A căzut în sarcina brahmanilor, acești adevărați ocrotitori ai ritualurilor religioase hinduse, să organizeze o serie elaborată de ritualuri de rugăciune prin care milioane de mantre au fost recitate de credincioși mai multe săptămâni la rând, pe întregul cuprins al țării. La momentul așteptat cu inima strânsă, stelele și planetele s-au aliniat în poziția rău-prevestitoare. După care... nu s-a mai întâmplat nimic.

Exista o explicație științifică pentru acest lucru: astrologia era o prostie, nu se pusese niciodată problema distrugerii totale a Pământului. Este o variantă posibilă. Pe de altă parte, explicația de ordin spiritual era mult mai fascinantă: acțiunile ritualice organizate de brahmani produseseră îndeajuns de multă karma bună încât au îndepărtat potențialul dezastru. Dacă nu s-ar fi întreprins nimic, planeta ar fi fost *într-adevăr* distrusă. Morala este că putem salva lumea prin propriul nostru efort; și ne salvăm și pe noi trudind astfel. Aceasta este *karma yoga* – yoga acțiunii. Pentru occidentali, este calea de preferat în căutarea fericirii, cea care se potrivește cel mai bine cu spiritul vremurilor contemporane.

Bhagavad Gita, mai mult decât oricare scriptură hindusă, pune în discuție tema datoriei și ne prezintă o problemă: cum putem ști, într-o anumită circumstanță, care este cea mai bună cale de a acționa? Începutul acestui cânt este mai mult decât potrivit, din moment ce este *lipsit total de acțiune*: prințul Arjuna, tânărul războinic din familia Pandava, nu știe dacă să lupte împotriva verilor săi din familia Kaurava. Ambele soluții sunt la fel de îngrozitoare: să lupte ar însemna să-și măcelărească semenii;

să nu lupte ar însemna să renunțe la datoria sacră pe care o are față de castă. Ne putem doar imagina tulburarea cu care tânărul Arjuna și-a lepădat arcul și tolba cu săgeți la pământ, declarând că nu va lupta. Dar, în același timp, el îi cere sfatul prietenului său Krishna. Oare era bine ce făcea? Arjuna ar trebui să ne reprezinte, în parte, pe fiecare dintre noi. Și destul de simplu, căci câți dintre noi nu am ezitat să acționăm, nesiguri cum eram de următorul pas în viață? Prin urmare, în momentul în care Krishna începe să-l învețe pe prinț legătura dintre acțiune și fericire, lecția este valabilă și pentru noi.

Krishna îi spune lui Arjuna că este de datoria lui să lupte, chiar dacă e de același sânge cu al dușmanilor. Nu trebuie să se teamă că ar comite o trădare ucigându-și verii, pentru că sinele autentic – sufletul – este nemuritor, deci indestructibil. Chiar dacă trupul piere în moarte, sufletul trăiește mai departe; și, în concordanță cu legea ciclică a karmei, el trece într-un nou corp.

Dar această explicație este metafizică seacă și nu mângâie inima. Așa că Krishna decide să pună punctul pe i și-i spune prințului că a renunța la obligația de a lupta și a se retrage, în timp ce ceilalți înaintează curajos, este o dovadă de lipsă de bărbăție și o rușine. Pentru a apăra societatea, el trebuie să respecte datoriile castei sale; dacă nu va reuși acest lucru, rezultatul va fi propria nefericire:

> „...Dacă nu vei duce acest război ce ține de datoria ta, atunci, ignorându-ți îndatoririle și onoarea, vei aduce asupra ta numai rău... Ce te poate face să suferi mai tare decât asta?... Ridică-te dar... pregătește-te de luptă."[3]

Prin această argumentație Krishna îl convinge pe Arjuna să-și ia armele și să se arunce în luptă. În sfârșit, este gata de acțiune. Cu toate acestea, un lucru încă îl sâcâie: care ar trebui să fie *atitudinea* lui față de acțiunile sale? În limbajul modern mai precis, cu ce stare psihologică ar trebui să intre în luptă?

---

3. *The Bhagavad Gita*, ed. R.C. Zaehner, Oxford University Press, London, 1966, 2.33, pp. 36-37.

Krishna ne învață că *trebuie* să acționăm (pasivitatea nu e niciodată o soluție), dar de fiecare dată cu detașare și indiferență, fără a ne pune speranțele într-un rezultat anume, fără a ne feri cu groază de un deznodământ sau altul. Ca să fim mai expliciți: nimeni nu se așteaptă să renunțăm, pur și simplu, la orice dorință sau motivație care ne face să acționăm. Nu dorința în sine este cea care dăunează – la urma urmei. Și dorința de a fi fericit este tot o dorință. Ar trebui să ne ferim, în schimb, să devenim obsedați de *rezultatele* care survin în urma acțiunilor noastre izvorâte din dorință. Scopul nostru îl constituie, așadar, detașarea față de urmările trudei noastre, fie ele câștiguri sau pierderi, laude sau jigniri, bucurii sau necazuri. Toate aceste preocupări lumești ni se vor părea la fel de puțin importante, dacă vom reuși să le ținem deoparte. (Pe vremea compunerii cântului *Gita*, primii filozofi stoici ai Greciei gândeau în același fel.)

În realitate, nu trebuie să ne privim ca pe autori ai acțiunilor pe care le întreprindem, ci ca instrumente ascultătoare prin care ele sunt aduse la îndeplinire. Aceasta este una dintre învățăturile fundamentale ale poemului *Gita*. Detașarea nu înseamnă pasivitate sau abandon, ci libertatea supremă – libertatea de a acționa în acel fel, oricare ar fi el, care pare potrivit și corect într-o anumită situație, deoarece nu suntem legați de rezultatele acțiunilor noastre. Cu toții trăim această libertate prin gesturi mici, dar semnificative. Când o femeie de pe stradă, din fața ta, își pierde mănușa, te apleci să o ridici și i-o înapoiezi. Nu te oprești să calculezi eventuala răsplată sau să-ți analizezi motivele, pur și simplu o faci *deoarece* așa este corect. Acel act de bunăvoință arată libertatea supremă.

O astfel de libertate poate fi câștigată în totalitate doar prin disciplină, un imperativ hotărâtor al *karma yoga*. Acțiunea fără yoga – fără control – este simplă mișcare; mișcare în gol, accelerare pe loc. Pentru a învesti acțiunea cu scopul și însemnătatea ei supremă, trebuie să o moderăm cu ajutorul disciplinei yoga. Krishna ne îndeamnă „să stăm pe poziții în yoga"; „fii unul și același în succes sau eșec, apoi umple-ți timpul cu truda ta". Acesta este echivalentul unei porunci pentru a porni în căutarea fericirii.

În lumea modernă, cel mai măreț exemplu de yoghin karma este Mahatma Gandhi (1869-1948), a cărui viață exemplifică în mod nobil calea celor care se dedică total unei cauze. A devenit cunoscut lumii întregi prin viața închinată schimbărilor sociale prin nonviolență. Ca și Arjuna, și-a făcut datoria în spiritul detașării, iar profunzimea sa spirituală nu l-a transformat într-un pustnic. Dimpotrivă, a luptat împotriva discriminărilor (chiar și a tradiționalelor prejudecăți hinduse față de proscriși), a luptat pentru sfârșitul guvernării coloniștilor britanici și, după obținerea independenței Indiei, a căutat o soluție pașnică pentru disputele dintre populația hindusă și cea musulmană. Mai puțin cunoscut, în special celor care nu sunt hinduși, este faptul că scrierea preferată a lui era *Bhagavad Gita* (pe care a citit-o pentru prima oară într-o traducere engleză a lui Sir Edwin Arnold). Nu ne miră deci că un om care s-a dedicat cu pasiune eforturilor pentru schimbare în întreaga lume privea *Gita* – adevărată evanghelie a acțiunii – ca pe un text care i-a schimbat viața.

Într-un fel, i-a afectat și moartea. Gandhi a fost asasinat de un seamăn hindus care credea că, în conflictul violent care s-a produs după declararea independenței, Gandhi ținea partea musulmanilor. Din perspectiva acelui om, Gandhi își trădase poporul; dar, din perspectiva *karma yoga*, Gandhi și-a făcut pe deplin datoria. Trecând dincolo de facțiuni și interesele sectante, el a căutat binele umanității. A trăit și a murit în credința că pacea și armonia ar trebui să învingă în întreaga lume, pentru că noi toți suntem de fapt strânși laolaltă de aceeași unitate fundamentală a ființei. Prin acțiunile sale eroice, care au atras atenția lumii întregi, Gandhi a simbolizat principiul abstract care susține că diferențele dintre oameni, oricât de imposibil de reconciliat ar părea, sunt doar niște iluzii; același principiu care susține că a-l răni pe celălalt înseamnă să te rănești pe tine. Faptul că un hindus l-a asasinat nu reprezintă, din păcate, decât mărturia ironică a unui om care a reușit să obțină cu adevărat eliberarea detașării de consecințele acțiunilor sale și, totodată, fericirea pe care această detașare o aduce negreșit.

Dar nu toate exemplele pot fi (sau ar trebui să fie) atât de copleșitoare. Nu este greu de observat că, pentru societatea indiană, caracterul practic inerent al *karma yoga* – umpleți timpul cu truda ta – este valabil pentru toți oamenii: unii extraordinari, majoritatea simpli indivizi, cei care au slujbe, își cresc copiii, își cinstesc părinții și lucrează pentru comunitate. Deși gospodarul trudește, la urma urmei, pentru bunăstarea întregii lumi (la fel cum brahmanii practicau ritualuri pentru a se evita distrugerea planetei), el își dă seama că până și prin acțiuni minore sau aparent nesemnificative poți contribui pozitiv. *Orice* activitate vrednică, oricât de comună – dar derulată cu o atitudine potrivită –, ne aduce cu un pas mai aproape de fericire. Din moment ce avem de-a face cu activități în orice moment al vieții, șansele de a fi fericiți se află întotdeauna la îndemână, se regăsesc în modul hotărât cu care întâmpinăm ziua de mâine, plină de posibile crize sau aventuri surprinzătoare.

Aceasta este o lecție încurajatoare ce-ar putea fi valabilă pentru mulți dintre noi, hinduși sau nu, din moment ce majoritatea suntem oameni obișnuiți, care au grijă de familia și căminul lor. Nu este nimic înjositor în a spune că, în general, suntem oameni obișnuiți. Este într-adevăr un lucru bun, căci viața ar fi incredibil de complicată dacă toți am fi extraordinari. Așa că, dacă încercăm să găsim un adevăr general valabil despre fericire, scrierile sacre hinduse ne spun următorul lucru: ne putem găsi fericirea chiar în viața pe care o ducem deja.

Elefanții care beau lapte

În bogata panoplie de zei hinduși, Ganesha face parte din categoria celor mai iubiți. Această zeitate cu cap de elefant, venerată pentru puterea sa de a înlătura obstacolele pe care le înfruntăm, este o ființă neobișnuită. Mama lui Ganesha, zeița Pavarti, l-a creat pentru a o păzi în timp ce se îmbăia. Într-o bună zi, soțul său, zeul Shiva, a încercat să pătrundă în iatacul ei. Ascultător față de dorințele mamei, Ganesha i-a tăiat acestuia calea. Înfuriat

că nu era lăsat să o vadă pe Pavarti – și neștiind că Ganesha era propriul lui fiu –, Shiva i-a tăiat capul tânărului. La aflarea adevărului, zeul a fost cuprins de remușcări și a jurat să-i redea viața fiului oferindu-i capul celei dintâi ființe care-ar fi trecut prin preajmă. Deloc surprinzător (pentru India, adică), ființa respectivă se dovedește a fi un elefant.

În prezent, fie acasă sau la templu, numeroși hinduși venerează reprezentările lui Ganesha, constând de regulă în mici figurine din porțelan. Prin forța de transmutare a ritualului, zeul pătrunde în obiectul de cult care-l înfățișează (devenind astfel mult mai mult decât o statuie, care e doar o reprezentare lipsită de viață). Atunci când zeul se manifestă în obiectul de cult, acesta din urmă trebuie îngrijit și onorat ca un oaspete preaiubit; să neglijezi obiectul ar însemna să-l nesocotești pe zeul dinlăuntrul său. Și astfel, acelor obiecte li se aduc mâncare, apă, flori, haine, tămâie și, în mod deosebit, laudă și dragoste. Adepții lui Ganesha îi oferă adesea linguriță cu lapte. (Acum vreo zece ani, în chip miraculos, reprezentările lui Ganesha de peste tot din lume au început chiar să bea laptele ce li se aducea ofrandă.) Atunci când credincioșii vin, într-un fel sau altul, în întâmpinarea nevoilor zeului lor personal, nu o fac ca pe un simulacru, cu atât mai puțin într-un gest de sminteală. Ei practică ceea ce se cheamă *bhakti yoga*. Își află fericirea prin această abnegație plină de iubire.

Dintre toate căile urmate în cultura hindusă pentru atingerea fericirii, dragostea este cea mai încântătoare și mai nobilă. Este, de asemenea, cea mai plăcut umană, întrucât pornește de la un element cu care se naște fiecare dintre noi: capacitatea – nevoia – de a iubi și de a fi iubit la rândul său. *Bhakti* dă naștere acestei înclinații pentru dragoste și o întreține, făcându-ne capabili să dăm la iveală simțăminte neașteptat de profunde. În tradiția hindusă, acele sentimente de adorare și dragoste nu se adresează omenirii în general, nici chiar altei persoane, ci numai și numai zeului. Trebuie să ne reamintim că termenul *bhakti* provine din rădăcina sanscrită *bhaj*, însemnând „a fi alipit la" și „a recurge la". Mult mai dinamic, mai personal decât venerarea în sine, *bhakti* înseamnă să te încrezi într-un zeu – să-ți găsești refugiul

în el – pentru a primi ocrotire, ajutor sau orice alt folos. De aceea, membrii *bhakta* se organizează în secte în funcție de zeul pe care-l venerează, cum ar fi Vishnu, Shiva, Devi sau Ganesha.

În concepția tradițională, practicarea acestei *bhakti yoga* s-a orientat nu numai în jurul obiectelor de cult, ci și al templelor, locurilor sfinte, sărbătorilor și ceremoniilor religioase. Cu toate acestea, din când în când, acest făgaș antic ia o întorsătură neașteptat de modernă. O adaptare pentru televiziune a uneia dintre cele mai celebre epopei hinduse, *Ramayana*, a atras un public de aproximativ 100 de milioane de oameni în momentul transmiterii ei în India, la sfârșitul anilor '80. Însăși vizionarea celor cincizeci și două de episoade ale filmului a devenit un act de devotament și iubire față de zeul Rama. (Demarcația între aparență și realitate s-a destrămat curând, actorii fiind identificați cu zeii pe care-i întruchipau. Ducând lucrurile până la extrem, unii spectatori făceau coadă la studioul de televiziune pentru a le atinge picioarele actorilor și a primi binecuvântarea.[4]) În Vest, mișcarea *bhakti* cea mai faimoasă – și care a devenit pentru numeroși oameni reprezentarea predominantă asupra hinduismului – este Hare Krishna (Societatea Internațională pentru Conștiința Krishna, ISKCON).

Indiferent de formele pe care le îmbracă – hrănirea unor obiecte, vizionarea de programe TV, atingerea picioarelor sau ceremoniile cu tamburine –, *bhakti yoga* ține de experiențele emoționale directe. Într-o parabolă, membrul *bhakta* este comparat cu un om care, într-o livadă de mangotieri, nu studiază fiecare fruct în parte, ca să-i analizeze mărimea, culoarea și greutatea, ci pur și simplu întinde mâna și mănâncă.[5] În loc să privească fericirea de la distanță, se întinde înspre ea și o prinde. Modul acesta de a atinge fericirea ne convine de minune.

Calea dăruirii și a iubirii nu are ocolișuri, desfășurându-se totuși treptat, în etape: se spun și se ascultă istorisiri despre zeul

---

4. Kim Kott, *Hinduism: A Very Short Introduction*, Oxford University Press, Oxford, 1998, p. 38.

5. Swami Vivekananda, *Bhakti-Yoga: The Yoga of Love and Devotion*, Advaita Ashrama, Calcutta, 1974, p. 31.

respectiv, se rostesc incantații cu numele lui, este permanent pomenit și venerat, i se aduc ofrande reprezentării sale (precum linguriţele cu lapte cu care e hrănit Ganesha), adeptul i se dăruieşte ca rob, prieten și, în cele din urmă, se lasă pe deplin în mâinile lui. Renunțarea deplină la sine este gestul suprem, exemplul ultim de dăruire absolută față de zeu. Nimic altceva n-ar putea exprima mai bine dragostea absolută a adeptului, întrucât renunță la sine în fața zeului, supunându-i-se cu totul și fiind încredințat că se bucură de ocrotirea lui.

Bhagavad Purana, scriere sfântă a hinduşilor, datând de mai bine de o mie de ani, vorbeşte despre natura atotstăpânitoare a acestei *bhakti yoga*, toate mijloacele fizice și afective fiind percepute ca aflate în slujba credinței (îndreptată aici înspre zeul Vishnu):

> „Urechile celui care nu aude de faptele lui Vishnu sunt nişte găuri – și-atât. Limba care nu-i înalță cântece lui Vishnu e la fel de rea ca aceea a broaştei... Acele mâini, fie ele împodobite cu aur strălucitor, care nu-l slăvesc pe Vishnu sunt mâini de hoit. Ochii celui care nu priveşte însemnele lui Vishnu nu sunt cu mult mai de folos decât ochii din coada păunului... Inima lipsită de simțire când aude numele lui Vishnu este o inimă de piatră".[6]

„Abandonarea" completă de sine în abnegația plină de dragoste – avem urechi ca să-l putem auzi pe Vishnu, limbă ca să-i înălțăm cântece de slavă, ochi ca să-l privim, mâini pe care să le ridicăm întru preamărirea lui și inimă care să fie pătrunsă de numele lui – reprezintă esența pură a *bhakti yoga*, precum și legătura acesteia cu alte practici yoghine. Toate tipurile de yoga la care ne referim aici ne învață despre valoarea detașării de ceea ce trebuie să înfruntăm aici și acum – lumea și imperativele ei (*jnana yoga*), acțiunile și urmările lor (*karma yoga*), sinele și obsesiile sale egocentriste (*bhakti yoga*) – întrucât în detașare poate fi găsit secretul fericirii.

---

6. *Bhagavad Puranas* 2.3.20-24; citat în David N. Lorenyen, „Bhakti", în *The Hindu World*, Sushil Mittal, Gene Thursby (eds.), Routledge, London, 2004, p. 194.

Accentuând totuși ideea de îndatorire, *Bhagavad Gita* afirmă că fericirea poate fi atinsă și pe calea dăruirii pline de dragoste. *Bhakti* se intensifică pe parcursul poemului *Gita*, intrându-și în drepturi înspre încheierea lui, când Krishna îi oferă lui Arujna un „ochi ceresc" care-l face să-l vadă pe Krishna sub adevărata sa înfățișare supranaturală, zeul Vishnu. Krishna spune că doar acei „credincioși întru dragoste" față de el pot avea asemenea viziuni. În schimbul acestei iubiri exclusive față de el, promite fericirea: încheierea cercului karmic al nașterii, morții și reînvierii. „Pe ei [supușii mei] îi voi înălța deasupra oceanului morții care vine iar și iar... Și apoi în adevărul Meu îți vei găsi adăpost."

Îndurător, Krishna le permite tuturor să-l venereze, indiferent de castă sau sex. „Pentru că oricine vede în Mine sălașul său, oricât de săracă i-ar fi originea, da, și femei, și meșteșugari, și robi, de ei depinde să calce pe calea cea înaltă." E o atitudine mai radicală decât am putea crede, deoarece, în contextul societății extrem de stratificate și tradiționale pentru care fusese compusă *Gita*, era o dovadă de profundă eliberare spirituală să declari că *oricine* poate atinge fericirea.

În ce mod anume, totuși? În afară de un verset celebru care vorbește despre oferirea de flori și recitarea textelor sfinte, *Gita* nu arată clar care sunt acțiunile rituale specifice. Desigur, nu acesta ar fi scopul ei. Țelul urmărit de *Gita* este de a proclama că *orice* acțiune contribuie la fericirea noastră, atâta vreme cât e adusă la îndeplinire în spiritul devoțiunii pline de dragoste. În aceste condiții, zeul ales își va elibera supusul din cercul renașterii și-l va înălța la beatitudinea veșnică. Porunca lui Krishna – „toate faptele tale... Mie să Mi le aduci ofrandă" – este astfel și o promisiune – „cei care cu Mine vor împărtăși credința întru dragoste în Mine [să sălășluiască], iar Eu în ei".

Observăm din nou atitudinea specifică hindușilor de a rămâne deschiși către toți oamenii. Nu e nevoie să-ți arăți dragostea pe căi neobișnuite, întrucât căile cele potrivite sunt pretutindeni în jurul tău: „*Indiferent* ce ai face, fă-o ca ofrandă adusă Mie." Dacă dragostea ta este pură, atunci zeul preaiubit va fi mulțumit, indiferent ce-ai face; dacă inima ta e acolo unde trebuie, vei afla

fericirea, indiferent de traiul pe care-l duci. Şi totuşi, dacă nu ai dispoziţia cuvenită, nu vei afla *niciodată* fericirea, indiferent cât de multe eforturi ai depune. „Poţi să-ţi afunzi capul în toate colţurile lumii", spunea Swami Vivekananda în urmă cu un veac, „poţi să explorezi Himalaya, Alpii şi Caucazul..., nu o vei găsi [beatitudinea] niciunde dacă inima ta nu e pregătită s-o primească"[7].

Adesea, relaţia dintre devot şi zeul său evoluează înspre o preocupare înflăcărată, uneori aproape atingând obsesia. *Bhakti Sutra*, o colecţie antică de proverbe, ne arată că membrul *bhakta* simte „bucurie în prezenţa ei [a zeităţii], chin în lipsa ei, indiferenţă faţă de celelalte lucruri"[8]. Cât de departe am ajuns faţă de raţionalismul rece al *jnana yoga* şi de dimensiunea practică şi serioasă a *karma yoga*! Fericirea apare de astă dată ca o experienţă plină de bucurie, atotstăpânitoare şi inegalabilă. Am pătruns în împărăţia extazului; iar odată cu extazul apare şi riscul. Riscul constă în aceea că supusul poate aluneca în sentimentalism, erotism sau fanatism. Emoţiile puternice joacă un rol esenţial în *bhakti yoga*, dar trebuie să fie emoţiile cuvenite; altfel, supusul ar putea depăşi graniţa dintre dragoste şi nebunie. La fel ca până acum, modalitatea prin care lucrurile sunt ţinute sub control o reprezintă desprinderea de dorinţă.

Bhakti yoga nu este lesne ilustrată în societatea laică modernă. Există, totuşi, câteva lecţii pe care occidentalii le pot prelua din practicile rituale, practici pe care e puţin probabil să le adopte în viaţa lor de zi cu zi. Lecţia cea mai importantă trebuie să fie aceea potrivit căreia calea dragostei, în egală măsură precum aceea a cunoaşterii şi a îndatoririi, ne poate îndruma înspre detaşare. În *bhakti yoga*, este exclusă emoţia îngăduinţei faţă de sine, deoarece toate emoţiile importante nu vin de la noi, ci de la zeu. Numai şi numai de dragul zeului ne exprimăm dragostea, şi nu de dragul vreunei forme de extaz pe care am dobândi-o astfel. Ne dorim să încercăm sentimente puternice şi să ni le putem exprima fără a ne ruşina; şi totuşi, în exprimarea acestor sentimente, ideea este să le permitem să ne poarte într-un

7. Swami Vivekananda, *op. cit.*, p. 35.

8. *Bhakti Sutra* 44; citat în Troy Wilson Organ, *op. cit.*, p. 259.

alt loc; să ridice undeva la orizontul vieții noastre un punct de convergență. Însemnând lipsă de egoism, dragostea ne poartă dincolo de noi înșine, într-o realitate mai întinsă, poate chiar infinită. În asemenea momente, preocuparea noastră imediată față de propria persoană alunecă la pământ, ca frunzele copacilor. Astfel, Krishna își păstrează dragostea numai pentru

> „omul care nici nu urăște, nici nu se bucură, care nici nu jelește, nici nu râvnește, omul care renunță și la cele plăcute, și la cele neplăcute... Îl iubesc pe omul care la fel se poartă și cu prietenii, și cu dușmanii, [la fel se poartă] și când e stimat, și când e disprețuit, și la vreme de căldură, și pe frig, și în plăcere ca și în suferință, care a renunțat la orice afecțiune și pe care nu-l mai mișcă nici lauda, nici respingerea..."

Reci cuvinte ca să descrii înflăcărata artă a iubirii! Oricât de paradoxal ar părea, învățăm o dată în plus că fericirea ține de eliberarea de dorință. Dar poate că paradoxul cel mai mare e că dragostea, atât de adesea confundată, sau cel puțin înfățișată sub masca dorinței, ne dă tăria să „renunțăm la orice afecțiune" și să ne depășim preocupările în legătură cu modul în care lumea ne percepe pe noi.

Pe strada unde locuiești

Pe parcursul introducerii, am atins problema privind existența sau nu a vreunui sens în perceperea fericirii în termenii credințelor altcuiva decât ale noastre proprii. Acum trebuie să înfruntăm temerari problema, întrucât numeroși cititori (sau, cel puțin, cei care citesc de la început la sfârșit) se vor confrunta în prezentul capitol cu prima tradiție religioasă diferită de a lor. E firesc să se întâmple așa, iar situația în sine nu deviază cu nimic parcursul acestei cărți, așadar cititorul nu ar trebui să se lase cuprins de îndoială și confuzie pe parcursul lecturii. Putem cu toții să înțelegem (și diferența față de acceptare e clară) lucruri în care nu credem sau pe care abia dacă le tolerăm.

Problema – dacă putem vorbi despre o problemă – cu perspectivele hinduse asupra fericirii este că, deşi a fost descoperit în lumea întreagă, hinduismul rămâne totuşi o religie regională şi etnică. Deşi unul din şapte locuitori de pe glob este hindus, aproape toţi membrii acestei religii trăiesc în India, iar cei din alte regiuni fac parte aproape exclusiv din familii indiene. Hinduismul (spre deosebire de vărul său, budismul) nu a fost niciodată o religie misionară, şi rare au fost cazurile de convertire. El este legat, inextricabil şi exclusiv, de cultura şi societatea din Asia de Sud. Să limiteze oare acest lucru ipoteza că hinduismul le poate transmite oamenilor de altă credinţă un set de precepte caracteristice celor născuţi în cadrul lui?

Rădăcinile puternice ale hinduismului în cultura indiană denotă că se concentrează asupra a tot ceea ce este omenesc. Nu că ne-ar învăţa să preţuim lucrurile lumeşti (nici nu ne învaţă aşa ceva), ci ne învaţă *cum să trăim în lume*: cum să ne îndeplinim îndatoririle, cum să ne arătăm dragostea faţă de ceilalţi, cum să avem grijă de cei apropiaţi, cum să ne ajutăm semenii, cum să ne menţinem sănătoşi şi să ne dedicăm unei cariere. Hinduismul nu înseamnă atât un set de doctrine şi dogme, cât un stil de viaţă (iar în acest punct se deosebeşte cel mai mult de creştinism şi islam). Firesţe, este dotat cu sisteme filozofice şi concepte abstracte, dar bogăţia sa veritabilă constă în diversele ritualuri, tradiţii şi practici religioase. Credincioşii zeului Krishna îl venerează dăruindu-i apă, hrană şi flori reprezentării sale materiale. Povestitorul (*pandit*) hindus petrece ani la rând ca să memoreze câteva sute de mii de versete din scrierile sacre, astfel încât să devină capabil să le recite fără greş. Oamenii se îmbăiază în apele sfinte ale fluviului Gange pentru că acesta are puteri de curăţare şi purificare. Toate acestea sunt exemple de comportament pentru hinduşii adevăraţi.

Iar faptele devin mai importante decât credinţa. Tocmai în acest punct se diferenţiază cel mai puternic Orientul de Occident. Religiile orientale se axează pe căutările proprii fiecărui individ în parte, cele occidentale privesc obiectul credinţei. Hindusul întreabă: „Ce trebuie să *fac* ca să găsesc mântuirea?";

creștinul și musulmanul întreabă: „În ce trebuie să *cred* ca să găsesc mântuirea?" Hinduşii pun accentul pe comportament, pe regulile sociale și pe ritual deoarece ei învestesc cu sens mai toate aspectele vieții, sens întrețesut cu însăși materia vieții. Prin orânduiala sa lumească – „umple-ți timpul cu truda ta", cum i-a poruncit Krishna lui Arjuna –, hinduismul se raliază oamenilor de orice altă credință sau fără nici o credință. Astfel se adresează o religie etnică unui public mondial, astfel devine deschis, în adevăr, secretul fericirii din înțelepciunea sa de veacuri.

4. Iluminatul (budismul)

Prințul Siddharta Gautama (cca 566-486 î.Hr.), cunoscut lumii sub numele de Buddha, s-a născut în Kapilavatthu, aproape de poalele munților Himalaya, chiar la granița Nepalului de astăzi. La fel ca naşterea lui Iisus Hristos, şi naşterea lui a fost vestită prin miracole. El a fost conceput atunci când mama lui, regina Maya, a visat că a lăsat-o grea un pui de elefant alb purtând o floare de lotus în trompă. Astrologii regelui au interpretat visul ca pe un semn al unui viitor favorabil, dar încă nesigur al copilului: dacă va rămâne la curte, va deveni un războinic măreț și victorios; dacă se va arăta însă nemulțumit de viața de la curte, va pleca și va deveni un mare conducător spiritual. Regele Sughodana, hotărât să-i lase tronul fiului său, i-a mai consultat o dată pe astrologi: „Cum îl pot ține pe fiul meu la palat?" I-au răspuns că băiatul trebuie ferit tot timpul de orice imagine urâtă sau neplăcută. Lumea lui va trebui să fie plină de strălucire. Izolat astfel de realitatea dură, nu-şi va părăsi nicicând lumea aceea de poveste, întrucât nu ar şti niciodată că nu e cea adevărată.

La naşterea copilului, pământul s-a cutremurat, iar cerul a trimis o ploaie care a curățat pruncul. În mod miraculos, el s-a ridicat în picioare, a făcut şapte paşi (lăsând la fiecare pas în urma lui câte o floare de lotus) şi a spus: „Am fost adus pe lume ca să ating trezirea spre binele lumii; aceasta este ultima mea naştere". Deşi copil mic, el atinsese sfârşitul în ciclul karmic al reincarnării. Ca mărturie a acestui miracol, copilul a fost numit Siddharta Gautama, „cel care şi-a atins țelul".

Luând aminte la avertismentele astrologilor, Suddhodana își întemniță fiul nou-născut într-o lume strălucitoare. Ani la rând, înșelăciunea regelui dădu roade, iar Siddharta duse o viață idilică, ferit fiind de conștiința neliniștitoare că oamenii îmbătrânesc, suferă și mor. Într-o bună zi însă, când prințul ieși la plimbare în caleașcă dincolo de zidurile palatului, văzu ceva oribil și ciudat: un bătrân. Îl întrebă pe vizitiu: „De ce pare atât de trist omul ăsta?" Iar vizitiul îi răspunse: „Pentru că bătrânețea e o povară". Dându-și seama că și el împarte aceeași soartă cu a bătrânului, Siddharta se întoarse acasă cuprins de o melancolie neobișnuită și contemplând suferința anilor înaintați. Din ce în ce mai des observa lucruri bizare. În călătoria care urmă văzu un om bolnav. În cea de-a treia fu martor la purtarea unui răposat către locul de incinerare. Apoi Siddharta avu viziunea care avea să-l transforme: un călugăr cerșetor, un sfânt sărac purtând haine galbene și umblând dintr-un oraș în altul, trăind din mila străinilor.

Într-un moment de iluminare, Siddharta știu că așa trebuie să facă și el. În acea noapte se furișă afară din palatul tatălui său, în dorința de a duce un trai nou, mai plin de sens printre asceții care stăteau în păduri. Părăsi palatul călare și se opri pe malul unui râu. Acolo, în cadrul unui ritual de renaștere simbolică, eliberă calul de căpăstru, își rase capul și barba și făcu schimb de haine cu un necunoscut aflat în trecere. Atât în exterior, cât și înlăuntrul său, Siddharta era un om nou. Era începutul unei mari aventuri – „practica iluminării".

Ce trebuie să înțelegem din cele patru viziuni e că noi ne amăgim singuri cu privire la adevărul vieții. Palatul, lumea aceea vastă și ocrotitoare, l-a ferit pe Siddharta de realitatea așa cum e. Omul se ascunde în sânul acelei lumi și duce un trai confortabil, și totuși artificial în esența lui. Dar nu-și dă seama că e artificial deoarece nu-și poate imagina c-ar mai exista și altceva în plus. Până când iese dintre ziduri în caleașcă. Acesta este momentul transformării, momentul în care Siddharta sparge barierele amăgirii și vede pentru prima dată adevărata natură a realității. Dar ceea ce vede este neașteptat de brutal și trist: îmbătrânim, suferim, murim.

Suntem la rândul nostru prinşi în capcana falselor credinţe, şi nici măcar nu ştim că am căzut în capcană. Acesta este miezul învăţăturii budiste. Dar, dacă suntem pregătiţi, ne aşteaptă o călătorie spirituală (plimbarea în caleaşca noastră modernă) de la amăgire la iluminare şi, într-un final, la înţelepciune. La fel ca Siddharta, nu putem decât amâna pentru o vreme această călătorie. Ceva înlăuntrul nostru – fie că-i spunem întunecata noapte a sufletului, prefacerea spirituală sau chiar criza vârstei mijlocii, denumirea nu prea contează – ne îndeamnă să părăsim palatul, să ne suim în caleaşcă şi să ne aşternem drumului. Astfel ar putea începe propria noastră aventură în practica iluminării.

La umbra smochinului

Zdruncinat în liniştea lui interioară, Siddharta petrecu următorii şase ani în căutarea unei cunoaşteri spirituale pe care a numit-o „Marea Renunţare". Nu era nimic ieşit din comun în această căutare, trebuie să ne amintim că pădurile din nordul Indiei erau locuite de călugări în veşminte galbene, că toţi cerşeau mâncare, căutau să atingă înţelepciunea şi propovăduiau calea spirituală. La început, Siddharta practică meditaţia, misticismul, posti şi îndeplini alte ritualuri ascetice. Nu i-a fost însă de nici un folos, şi atunci el înţelese că drumul spre iluminare îl reprezenta faimoasa „cale de mijloc", şi nu cărările periculoase ale extravaganţei şi lipsurilor, care duc de-o parte şi de cealaltă. Trebuie să dăm dovadă de raţiune şi să ne trasăm drumul între ce e prea mult şi ce-i prea puţin. Câţiva ani mai târziu, el asemuia „calea de mijloc" unei lăute perfect acordate, ale cărei strune nu erau nici prea întinse, nici prea largi.

Siddharta porni pe calea de mijloc prin a rămâne complet nemişcat: se aşeză sub un smochin uriaş, unde începu să mediteze. În cinstea lui, pomul va purta denumirea de *copac Bodhi*, „Pomul Iluminării", întrucât sub acel copac s-a trezit Siddharta întru adevărul tuturor lucrurilor, într-o noapte cu lună plină din luna lui Vaisakha. Până în zori înţelese că, pentru el, ciclul karmic

se încheiase, așa cum profeție cu treizeci și cinci de ani în urmă, în ziua în care se născuse. Eliminând pentru vecie dorința și necunoașterea din viața lui, atinsese fericirea eternă cunoscută sub denumirea de *nirvana*. În acea clipă de preschimbare, ca o flacără ce se stinge, prințul Siddharta încetă să mai fie. Nu rămânea decât Buddha, iluminatul.

Din milă față de suferința întregirii omeniri, Buddha (pentru că astfel i se va spune de acum înainte) și-a închinat tot restul vieții propovăduirii învățăturii sale – *Dharma* – către oameni. Știind prea bine că misiunea sa era de prea mare amploare ca s-o ducă singur la îndeplinire, merse într-un parc cu căprioare de lângă Benares unde își regăsi cinci dintre vechii tovarăși călugări cerșetori. Acolo, în prezența adepților săi dintâi, Buddha s-a autodeclarat *tathagata* – „cel care a ajuns la ceea ce este" – și a rostit rugăciunea (*sutra*) care a arătat pentru prima dată lumii Cele Patru Adevăruri Nobile și Calea cu Opt Cărări. Ascultându-l, cei cinci ucenici au atins și ei iluminarea și au fost unși cei dintâi călugări budiști. Misiunea era inițiată.

Pentru următorii patruzeci și cinci de ani din viață, Buddha a predicat unui număr din ce mai mare de discipoli în satele din împrejurimi și în orașele din nordul Indiei. Încă din timpul vieții lui, au fost construite mănăstiri, adesea de către conducătorii regiunii sau de negustătorii cu stare, pentru a le oferi adăpost lui Buddha și ucenicilor săi atunci când musonul îi împiedica să călătorească. Și astfel a intrat în uz obiceiul ca, vara, în sezonul ploilor, călugării să stea împreună, pentru un răgaz spiritual. Mănăstirea nu slujea doar drept refugiu primitor, ci și, mult mai important, drept model practic pentru iluminare: un far luminând într-o lume în beznă. Ca spațiu în care călugării și călugărițele trăiau laolaltă și lucrau alături de oamenii simpli, mănăstirea simboliza într-un mod admirabil calea de mijloc: nici cu totul absorbit de comunitate, nici complet separat de aceasta. Chiar și în ziua de azi, după mii de ani, viața într-o mănăstire budistă rămâne ca o reprezentare rară și prețioasă a modului în care ar arăta lumea dacă am atinge cu toții un nivel anume de împlinire spirituală. La vârsta de optzeci de ani, Buddha muri împăcat în

mijlocul unui crâng, lângă Kusinara, un orășel prea puțin cunoscut. Simțindu-și aproape sfârșitul călătoriei prin viață, el se pregăti în liniște să treacă spre țărmul îndepărtat al morții. Stătu întins pe partea dreaptă între doi copaci *ayauma* (același copac din crângul unde se născuse), cu capul înspre miazănoapte și cu un picior odihnind peste celălalt. Ca prin minune, copacii înfloriră, fără să fi fost anotimpul lor, și scuturară deasupra lui o ploaie de petale. Era un semn, spuse Buddha, că zeii veniseră să-i fie alături pentru acel ultim moment glorios. Întorcându-se înspre cei cinci sute de călugări care se adunaseră să fie de față la moartea lui, rosti ultimele sale cuvinte: „Totul în lumea asta este trecător. Trudiți cu mintea limpede să atingeți nirvana". Alunecând într-o transă meditativă, Buddha trecu în acea nirvana perfectă care înseamnă stingerea identității și desăvârșirea. După ce fu eliberat de viața trecătoare, zeii zâmbiră, călugării jeliră, pământul se cutremură și scăpărară fulgere pe cerul senin.

Cele Patru Adevăruri Nobile

În acea primăvăratică noapte cu lună plină, în care atinsese iluminarea, Buddha s-a descătușat de suferință, întrucât încheiase cercul karmic aparent fără sfârșit al nașterii, morții și renașterii. Pilda lui ne învață că ne putem elibera la rândul nostru de suferința din această viață (deși țelul nu-i nicidecum ușor de atins). Învățăturile lui Buddha cu privire la suferință – și biruința asupra ei – au fost multă vreme cunoscute sub denumirea de Cele Patru Adevăruri Nobile:

- Adevărul Suferinței
- Adevărul Apariției Suferinței
- Adevărul Încetării Suferinței
- Adevărul Căii

Aceste adevăruri încântător de rezonabile scot la lumină realitatea suferinței, cauza ei, remediul și calea care duce la remediu. Ca un medic al cărui pacient îl reprezintă omenirea

întreagă, Buddha diagnostichează boala noastră de zi cu zi (suferința), stabilește cauza ei principală (dorința), găsește leacul radical (suferința poate lua sfârșit) și apoi emite rețeta (calea care duce la încetarea suferinței). Aceste adevăruri sunt nobile deoarece încurajează dezvoltarea spirituală și ne ajută să înaintăm spre fericirea care este nirvana. Sunt nobile prin țelul urmărit. Și totuși, dincolo de toate acestea, trebuie să ai un caracter nobil ca să te poți concentra asupra suferinței lumii, ca să nu te lași amăgit de cântecul de sirenă al dorinței.

Adevărul Suferinței

Ca să rezumăm adevărul central al budismului într-o singură frază: viața înseamnă suferință. Asta a învățat prințul Siddharta în preumblarea lui, atunci când a văzut un bătrân, un bolnav, un sărac și un răposat. Există nenumărate modalități de a suferi, întrucât suferința frământă în egală măsură trupul și mintea. Moartea, durerea, infirmitatea și boala sunt formele cele mai evidente ale suferinței. Într-un chip mai puțin evident, și totuși, poate, și mai primejdios, îndurăm jalea, frustrarea și disperarea; chiar și în clipe ce-ar putea părea mulțumitoare, suferim de plictiseală și frământare. Rudele ne mâhnesc. Prietenii ne lasă baltă. Ceea ce ne amuza nu ne mai provoacă plăcere.

În epoca noastră, suferința invadează viața la toate palierele. A devenit în asemenea măsură parte din existență încât însoțește până și cele mai fericite evenimente. Nașterea unui copil – firește, prilej de sărbătoare – se dovedește a fi încă un tip de suferință, deoarece aduce nevinovatul nou-născut într-o lume plină de deziluzii și chin. Parafrazându-l pe Samuel Beckett în celebra sa piesă deznădăjduită *Așteptându-l pe Godot*, ne naștem lângă un mormânt. Cu fiecare clipă care trece suntem mai aproape de moarte, și nici truda, nici norocul nu ne scapă de acest destin inevitabil. Adevărul suferinței constă în conștiința profund neliniștitoare că mâhnirea ne însoțește permanent, ne este tovarăș apropiat în călătoria prin viață.

Ce legătură ar putea fi între fericire și o asemenea viziune întunecată și deznădăjduită? – ne-am putea întreba. Și totuși,

e greșit să punem o astfel de întrebare (care „nu se cuvine", cum ar spune Buddha), deoarece întrebarea în sine presupune că adevărul suferinței este pesimist, când în realitate nu este vorba despre așa ceva. Adevărul este ceea ce este, iar a vedea lucrurile așa cum sunt într-adevăr constituie primul pas spre fericire. Budismul nu încearcă să te convingă să fii optimist în privința vieții, sau să nu mai fii pesimist, întrucât acestea sunt false opțiuni. El te invită mai curând la realism, singurul răspuns onest. O soluție cu adevărat pesimistă ar fi să fugi de suferință, să-i negi existența. O clasică abordare budistă de mai mare ajutor o reprezintă însă acceptarea, din toată inima, a adevărului suferinței. Precum Siddharta în caleașca lui, trebuie să lăsăm acest adevăr al suferinței, așa sumbru și trist cum e, să ne domolească, nu să ne asprească. Da, există suferință în lume – să acționăm în consecință. Întrucât, dacă nu arătăm milă față de necazul celorlalți, nu avem nici o șansă să ne câștigăm fericirea.

Adevărul Apariției Suferinței

Legea karmică ne spune că orice lucru are o cauză. Buddha a numit-o principiul „cauzei dependente": fiecare lucru care există în lume este o consecință a unui lucru precedent, și deci depinde de acela. În lume există suferință, iar cauza acesteia este dorința. Dorința duce la renașterea noastră continuă în această lume a suferinței, și doar dacă ne desprindem de dorințele noastre putem scăpa în sfârșit de suferință.

Unele dorințe sunt extrem de bine definite, suntem în căutarea acelor lucruri al căror gust, simț sau văz ne produce satisfacție. Căpșunele și frișca. Mătasea atingând pielea. Scarlett Johannson. Alte tipuri de dorințe se resimt mai degrabă ca niște impulsiuni interioare. Buddha a descris dorința ca pe o iubire prea mare de viață. Vedea în aceasta pornirea neînfrânată de a experimenta lucruri noi; de a goni prin viață cu piciorul pe accelerație. Mai mult decât orice, vedea în dorință tendința noastră de a deveni altcineva (nu cineva mai bun, aceasta e o altă poveste) decât suntem în fapt.

În cultura occidentală, o reprezentare clară a dorinței îndârjite ar fi Faust: omul care și-a vândut diavolului sufletul nemuritor în

schimbul unui număr de douăzeci și patru de ani de cunoaștere și putere inegalabile. Faust și-a dorit să trăiască mai intens decât oricare alt individ de-a lungul istoriei; odată îndeplinită dorința, a plătit pentru asta prețul osândei veșnice. Ca toate figurile tragice, și-a dat seama de greșeală doar când era deja prea târziu ca să mai dea înapoi. Deși Buddha n-ar fi acceptat valențele creștine ale poveștii, ar fi subscris la morala ei: și anume, că dorința – dacă ne îngăduim – de a lua de la viață mai mult decât ni se cuvine, decât ne-a fost menit nu aduce decât mâhnire.

Adevărul Încetării Suferinței

Și totuși, nu am fost blestemați să ne purtăm povara pe veci. Există un leac pentru suferință, și acesta este eliberarea de dorință. *Dhammapada*, o culegere de scrieri budiste datând din secolul al III-lea î.Hr., ne învață că necazurile „celui ce-și va înfrânge toate poftele egoiste vor cădea de pe el precum picurii de apă de pe floarea de lotus"[1]. Acesta este Adevărul Încetării Suferinței: chinurile noastre iau sfârșit în momentul în care ne înfrângem dorințele.

Budismul ne învață să medităm cu privire la suferință nu ca să ne lăsăm descurajați de ea, nici măcinați, ci ca să ne eliberăm de ea. Departe de a fi misterios, leacul pentru suferința noastră este cum nu se poate mai rațional: pentru a elimina suferința, trebuie să-i eliminăm cauza, care este dorința. E ușor să înțelegem dimensiunea logică a situației, dar nu e atât de ușor să și punem în practică acest lucru. Este esențial totuși să pricepem cum anume trebuie să procedăm. A căuta iluminarea nu înseamnă să încercăm (așa cum ar proceda un epicurian) să eliminăm din viața noastră normală, de zi cu zi, suferința fizică și clipele grele. Ar însemna să-i negăm vieții datul – Buddha însuși a murit în chinuri. Dacă iluminarea *elimină* ceva într-adevăr, aceasta ar fi neliniștea minții și a stărilor emoționale care amenință prea adesea să preia controlul asupra vieții noastre, să pună stăpânire

1. *The Dhammapada*, traducere în engleză de Juan Mascaró, Penguin, Harmondsworth, 1973, p. 336.

pe ea ca un hoţ în locuinţa goală care suntem noi. Căutăm acea eliberare care constă în preschimbarea nu a vieţii înseşi (am vorbi atunci de minuni, şi nu asta urmărim aici), ci a reacţiilor şi răspunsurilor noastre în raport cu ea.

Printre occidentali, o reacţie uzuală la Adevărul Încetării Suferinţei îl constituie scepticismul. Majoritatea acceptăm ideea că înfrânarea exceselor e un lucru bun şi de folos, dar vom accentua de îndată ideea că anumite dorinţe sunt îndreptăţite, deci *nu* ar fi necesar să fie stăvilite. A râvni la hrană, îmbrăcăminte şi adăpost este o dorinţă într-atât de elementară, încât fără aceste elemente viaţa nici nu ar putea fi trăită. Însăşi dorinţa de iluminare rămâne tot dorinţă. Şi atunci cum s-ar putea aplica la viaţa de zi cu zi Adevărul Încetării Suferinţei? Nu numai ca mod de supravieţuire, ci ca trai îmbogăţit cu sens şi scop? Răspunsul atârnă de diferenţa dintre privaţiune şi detaşare.

Cu câţiva ani în urmă, sora Kovinda, călugăriţă cerşetoare budistă care trăia în Hertfordshire, şi-a relatat povestea jurnalistei Vicki Mackenzie, care se documenta pentru o carte despre convertirile la budism în rândul occidentalilor. (Fascinanta carte a lui Mackenzie a fost publicată în anul 2003 şi se intitula *Why Buddhism?– De ce budism?*) Sora Kovinda a vorbit cu sinceritate despre lupta ei cu foamea, dorinţa cea mai animalică. Regulile ordinului ei stipulau ca, zi de zi, călugăriţele să ia masa principală direct din „cutia milei"; în loc să cumpere sau să pregătească de mâncare, ele trebuie să se hrănească numai cu ceea ce primesc de pomană.

Majoritatea zilelor regula este respectată, întrucât oamenii de rând care vizitează mănăstirea le aduc de mâncare călugăriţelor. În zilele mai puţin îmbelşugate însă, călugăriţele trebuie să plece din mănăstire, să meargă în sat şi să dea o „raită" pe străzi. Sora Kovinda nu poate cere de mâncare (ca, de altfel, nimic altceva), nici nu poate să primească bani. Ar putea primi biscuiţi, tartine, dar la fel de bine s-ar putea să nu primească nimic. Ceea ce mănâncă – *dacă* mănâncă – depinde numai şi numai de generozitatea străinilor. Ritualul cerşitului nu e o

pedeapsă, ci un lucru care slujește întru solidarizare socială: lumea mireană câștigă karma bună dând dovadă de milostenie, în vreme ce călugării și călugărițele primesc pomana care-i ajută în căutarea nirvanei.

Îndurând acest chin – cum altfel am putea descrie o experiență atât de nesigură? –, sora Kovinda se desprinde pe sine de propria-i dorință de a mânca, fie că e vorba despre un biscuit cu ciocolată (pentru care-și mărturisește slăbiciunea) sau despre orice altceva. Își trimite dorințele deoparte. Practicând un spirit al detașării, ea nu așteaptă nimic de la nimeni, și totuși se arată recunoscătoare indiferent ce primește. Dacă nu primește nimic, nu lasă neliniștea să o cuprindă. Rămâne netulburată și se gândește: „Nu pățesc nimic dacă nu mănânc... N-o să mor dacă nu mănânc pe ziua de azi."[2] Dacă dorința i se îndeplinește, e mulțumită; dacă nu, este de asemenea mulțumită. Asta înseamnă să-ți înfrânezi dorința: să o tratezi cu indiferență.

E de apreciat în acest interviu sinceritatea surorii Kovinda. Nu pretinde c-ar fi o dovadă de sfințenie faptul că nu simte foamea și nu râvnește la nimic. Asemenea trăiri sunt omenești, așadar nu-i nici o rușine dacă le încerci. Ce uimește însă și mai tare este circumspecția ei. Această călugăriță inteligentă și cerșetoare știe locurile pe unde „să dea o raită"; își poate da seama cine i-ar da de pomană și știe exact ce tip anume de hrană i-ar fi de folos ca să ducă ziua la bun sfârșit. Nu e nimic senzațional la ea. Chiar dimpotrivă: nimeni n-ar putea fi mai înhămat la realitatea propriei situații decât sora Kovinda însăși, care e martor zi de zi la acte de milostenie și de egoism așijderea. A răspuns cerinței budiste de a adopta o atitudine mai detașată față de lucrurile pe care și le dorește, atât față de ce are, cât și față de ce urmărește.

---

2. Citat în Vicki Mackenzie (ed.), *Why Buddhism? Westerners in Search for Wisdom*, Thorsons, London, 2003, p. 265.

Adevărul Căii

În ce mod ne putem înălța conștiința, până în cele mai mici amănunte ale vieții cotidiene, la un nivel în care aceste nobile adevăruri să se vădească a fi adevărate, astfel încât, ducându-ne traiul normal, să ne putem făuri propria fericire? Răspunsul lui Buddha la această întrebare a constat în Calea cu Opt Cărări: un îndrumar prin care ne putem adapta comportamentul în viața cotidiană astfel încât să ne desprindem de suferință și renaștere, eliminând suferința și atingând, în cele din urmă, nirvana. Calea cuprinde întregul spectru al capacităților uimitoare ale omului, descrise de Buddha în termeni de înțelepciune (cunoașterea realității), moralitate (comportamentul vrednic) și meditație (încurajarea atitudinilor sănătoase). Aceasta e calea dreaptă înspre fericire.

Fiecare dintre cei opt pași ce trebuie făcuți pe acest drum ne învață cum ar trebui să arate credințele noastre, faptele și atitudinile. De pildă, înțelepciunea desemnează (printre altele) „acțiunea cuvenită": să-ți dai seama de caracterul nestatornic al tuturor lucrurilor; moralitatea se referă (printre altele, subliniem din nou) la „trăirea cuvenită": să nu te ocupi cu nimic ce le-ar putea face rău celorlalți sau lumii; meditația înseamnă „efortul cuvenit": să-ți controlezi gândurile astfel încât să poată fi folosite în scopuri bune, cum ar fi să reziști ispitei. Buddha nu a pretins că a inventat această cale, ea exista deja de mult; avea rădăcini în străvechime, și în vremurile de demult alți oameni pășiseră pe ea înaintea lui Buddha. Susținea doar că-și amintise astfel ceva ce oamenii uitaseră de multă vreme.

Când Buddha își îndemna ucenicii să facă fapte „bune" sau să aibă credințele și atitudinile „cuvenite", nu se referea la orice reguli sau legi venite de sus. Buddha nu era un fel de Moise pe Muntele Sinai, nu aducea poporului niște table sfinte pe care Dumnezeu însuși să fi încrustat cele Zece Porunci. Acest gen de gândire în termeni de legi nu avea nici o semnificație în ochii lui Buddha, care credea că faptele sunt „bune" nu pentru că s-ar conforma unei reguli prestabilite (în viziunea lui, nici nu există așa ceva), ci pentru că ne duc mai departe pe calea spre fericire.

Occidentalii se poate să nu înțeleagă lesne că, din perspectiva budistă, a fi „bun" nu înseamnă să te raportezi la o regulă impusă din afară, ci să-ți trăiești viața, în toate sensurile, cu pricepere și îndemânare.

Așadar, în loc să le poruncească ucenicilor să urmeze Calea cu Opt Cărări, Buddha i-a îndemnat să judece singuri în ce sens erau importante în viața lor „faptele bune" și dacă i-ar fi ajutat să atingă iluminarea. Dacă se dovedeau a fi de folos în acest sens, trebuiau să continue să facă fapte bune; dacă nu, să se poarte altfel. Încă din primele zile și până astăzi, budismul s-a adaptat fără greutate la viața diferit dispusă și concepută a fiecărui individ în parte. Este întocmai ce și-ar fi dorit Buddha, care și-a asemuit odinioară învățăturile cu o mantie din aur pe care suntem liberi să o modelăm într-un acoperământ perfect potrivit pentru noi.

Într-un paradox tipic budist, Calea cu Opt Cărări este și, totodată, nu este o cale. Este o cale întrucât duce dintr-un punct în altul: de la suferință la fericire. Nu este însă o cale deoarece nu presupune o înșiruire strictă a etapelor. Cei opt pași – înțelegerea, rezolvarea, vorbirea, fapta, trăirea, truda, conștientizarea și meditația – nu reprezintă niște etape pe care să le parcurgem într-o ordine prestabilită. Ei reprezintă mai curând niște îndatoriri elementare de trai pe care trebuie să le îndeplinim periodic. Nu constituie, așadar, pur și simplu pași, ci prilejuri de a acționa în lume. Nu trebuie să le ignorăm niciodată, pentru că ne confruntăm clipă de clipă cu ele, dăm piept permanent cu ele. Și nici nu vin asupră-ne domol și organizat. Vin toate dintr-odată, atacându-ne în mare neorânduială, și le facem față după cum ne stă în putință.

Nirvana

La capătul căii spre fericire, ne așteaptă nirvana. Pășind dincolo de Roata Vieții, scăpăm pentru totdeauna de cercul închis al nașterii, morții și renașterii. Acest simț al eliberării, al depășirii unei stări este capital în înțelegerea noastră. Când vorbea

despre nirvana, Buddha prefera să folosească imagini negative – lipsa de dorință, setea potolită, flacără ce se stinge. Și, într-adevăr, „nirvana" înseamnă practic „a se stinge" sau „a se risipi". Toate învățăturile budiste vorbesc despre nirvana ca experiență a lui „*nu*": *nu* te lași înlănțuit de dorință, *nu* te atașezi de nimic și, prin urmare, *nu* suferi. Ca să citățm o celebră scriere budistă, nirvana „nu înseamnă să vii, nu înseamnă să pleci, nu înseamnă să stai, să cazi sau să te ridici".

Nu trebuie să percepem nirvana ca pe o pătrundere într-o nouă stare, ci ca o eliberare de o stare precedentă. Prea puțin contează în ce anume urmează să pătrundem. Important este că nu mai suntem ceea ce obișnuiam să fim. Budiștii recurg la diverse reprezentări pentru a ilustra acest simț al eliberării, al trecerii dincolo. Într-un text, nirvana este asemuită cu o floare ce se-nalță pe o apă murdară. În altă parte, se spune că cel care atinge nirvana e o pasăre care a scăpat din laț. Singurul lucru care contează este că ne eliberăm, că am scăpat din capcană. Cel mai adesea, nirvana este descrisă ca o flacără care se risipește; pentru a atinge nirvana, trebuie să stingem orice flacără a dorinței care urlă în noi. Astfel, Buddha vorbea despre nirvana „înfrigurată", întrucât stinge focul arzător al dorinței.

Fericirea din starea de nirvana poate fi atinsă în această viață (sau într-una viitoare), dar foarte rar la modul total sau desăvârșit. Modelul îl reprezintă Buddha însuși, care a atins atât nirvana din viața prezentă (în timpul meditației de sub copacul *Bodhi*), cât și nirvana perfectă ce se atinge doar în momentul morții (când a fost eliberat din cercul renașterii). Nirvana din această viață e un sentiment actual și ne stă în putință s-o atingem. Reprezintă transformarea completă a personalității, având drept trăsături liniștea interioară, mila față de ceilalți și bucuria. Gândurile negative, grija și mâhnirea sunt eliminate din mintea care a cunoscut iluminarea. Firește, există diverse grade ale acestui proces în desfășurare, iar cei încă aflați în căutarea iluminării pot atinge anumite atribute ale nirvanei. Totuși, numai omul pe deplin iluminat poate poseda întru totul acele atribute.

Iluminarea se poate produce pe o durată de timp extrem de îndelungată, și de aceea nu are afinități cu ethosul modern al recompensării imediate. Dacă-i vom întreba pe budiști dacă se așteaptă să atingă nirvana în această viață, vor răspunde negativ aproape invariabil. S-ar putea însă la fel de bine să ridice din sprâncene sau să surâdă ușor, întrucât întrebarea în sine dă dovadă de rătăcire în înțelegerea iluminării, ca și cum căutarea ei ar fi un scop dintr-o listă cu multe altele. Majoritatea budiștilor nu vor crede că plutesc la numai un pas de nirvana și că vor trece dincolo dintr-o clipă într-alta. Într-un chip mai pragmatic, ei vor fi preocupați să adune merite – karma bună – slujind celorlalți fără să dea dovadă de egoism și arătând compasiune, câștigând astfel o mai bună renaștere în viața viitoare. Cu fiecare nouă viață, se vor apropia din ce în ce mai mult de țelul nirvanei. Dar, când momentul mult așteptat va sosi, se va produce în timpul vieții reale. La fel ca Buddha sub Copacul Iluminării, și ei vor trăi propria clipă de transfigurare binecuvântată.

Spre deosebire de evrei, creștini și musulmani, budiștii nu cred în viața de după moarte. Ei sunt încredințați că, atunci când mor, oamenii renasc. Mai puțin cel care atinge iluminarea. Ce se întâmplă însă la moartea unei asemenea persoane? Cum ar spune Buddha însuși, întrebarea e prost pusă, întrucât „nu tinde să te lămurească". Însuși faptul de a pune o întrebare înseamnă să încurajezi confuzia. Buddha spunea că, dacă te preocupă ce anume se întâmplă cu un om iluminat atunci când moare, e ca și cum te-ai întreba ce se întâmplă cu o flacără care se stinge. Nu se *întâmplă* propriu-zis nimic: flacăra respectivă nu pleacă într-un loc anume; pur și simplu, ea nu mai este. Așa cum se stinge focul când nu mai are oxigen, la fel moare și flacăra suferinței când rămâne fără dorință. Nu acel „eu" va atinge nirvana, deoarece nirvana înseamnă eliminarea „eului" egoist și atotcotropitor.

Să ne închipuim un om străpuns de o săgeată otrăvită. În loc să-și scoată pur și simplu săgeata, el începe să întrebe: „Cine a tras?", „De unde vine?", „Ce fel de arc folosește?". Punând asemenea întrebări, rănitul nu face decât să-și înrăutățească situația: săgeata încă îi străpunge carnea, încă îi otrăvește sângele.

Omul acesta, spune Buddha, își irosește viața tot dându-și cu presupusul despre nirvana. În loc să înainteze pe calea spre iluminare, întrebările lui fără rost îi blochează drumul. Așadar, morala e limpede: dacă vrei să-ți câștigi fericirea prin nirvana, atunci mergi tot înainte. Perseverează. „Pășește, iar Calea ți se va deschide înainte." Nu mai pune însă întrebări necuvenite. Și smulge-ți din trup săgeata otrăvită a suferinței.

Dacă-l întâlniți pe Buddha, ucideți-l!

Budismul a fost dintotdeauna o religie misionară, deși niciodată pusă pe cuceriri, precum creștinismul și islamul; el s-a răspândit foarte departe de orașele și satele din nordul Indiei unde predicase chiar Buddha prima dată, în urmă cu două mii cinci sute de ani. A devenit religia cea mai răspândită în lume, călătorind pe drumurile comerciale – legendarul „drum al Mătăsii" spre China, dincolo de munți și peste mări. Pe măsură ce s-a răspândit, la început pe subcontinentul indian, apoi pe întregul teritoriu al Asiei, din Afganistan în Japonia, budismul s-a desprins într-o serie de școli și s-a adaptat în funcție de obiceiurile regionale și de tradițiile diferitelor culturi pe care le-a întâlnit în cale. Mult mai mult timp i-a trebuit ca să se răspândească în Occident. Doar de pe la mijlocul secolului al XIX-lea a început să fie studiată în amănunțime, dincolo de granițele Asiei, această tradiție religioasă antică, mai bătrână cu cinci sute de ani decât creștinismul. În vremurile mai dincoace, de prin anii '60, oameni din Occident au început să se convertească la budism.

În America de Nord și Europa, budismul nu se prezintă ca o entitate religioasă unică, ci ca o multitudine de congregații, mănăstiri, temple și grupuri de studiu, cunoscute sub denumirea generică de *sangha*, „comunitatea". Imigranții indo-chinezi – cele câteva sute de mii care și-au părăsit căminele la începutul Războiului din Vietnam – au găsit comunități budiste în Statele Unite, cu precădere în California. În cadrul acestor comunități, au existat maeștri pregătiți în mănăstire care au început

să-i inițieze pe americani în practicile și credințele budiste. Din această primă generație de convertiri au ieșit cei dintâi maeștri și preoți budiști născuți pe tărâm american. În prezent, numărul membrilor budiști (imigranți și convertiți) din Statele Unite se ridică la câteva milioane. O expansiune similară, deși mai puțin spectaculoasă, s-a produs în Marea Britanie și în Europa de Vest, unde s-au convertit mai bine de un milion de persoane – majoritatea, trebuie să menționăm, provenind din elita de rasă albă liberală și educată.

Atunci când intră în comunitatea budistă, în calitate de călugăr, călugăriță sau mirean, fiecare persoană trebuie să facă trei jurăminte:

- În Buddha îmi găsesc adăpost.
- În *dharma* îmi găsesc adăpost.
- În *sangha* îmi găsesc adăpost.

Buddha, *dharma* și *sangha* sunt cele „trei nestemate" ale budismului: pilda, calea și comunitatea. Jurământul nu reprezintă o profesiune de credință, ci un act prin care se caută ocrotire, sfințenie și liniște. „Să găsești adăpost" înseamnă să te scufunzi în ceva mai mare și aflat dincolo de tine, care să te sprijine și să te însuflețească. Lipsa de doctrină religioasă – de crez – denotă că influența budismului în Occident a fost mai curând de natură culturală decât religioasă.

Din ce *motiv* a câștigat totuși teren, în imaginația populară a Occidentului laic modern, această religie antică din Orientul Îndepărtat? Poate că nici această întrebare nu s-ar cuveni pusă. Poate că o întrebare mai potrivită, mai oportună ar fi următoarea: cum de Occidentul se arată *în prezent* receptiv față de învățăturile și practica budistă? De ce, la acest moment din istoria lui, Occidentul se străduiește să învețe de la budism într-un mod care nu era cu putință în timpul dominionului imperial și religios occidental?

Firește, pentru că budismul atinge o coardă sensibilă tangențială cu numeroasele preocupări și valori ale vremurilor noastre: lipsa de încredere față de formele religioase organizate; nevoia de explicații raționale, științifice; sentimentele de înstrăinare;

şi obsesia faţă de cultul individului. Occidentalii care îmbrăţişează budismul o fac la modul sincer, dar urmăresc în principal „să se vindece" pe sine – şi societatea în ansamblu – subscriind la valorile budiste. Oamenii din Occident văd în budism o credinţă vindecătoare, perspectivă complet diferită de aceea în care văd probabil moştenirea iudeo-creştină: ca păstrătoare a cuvântului revelat al lui Dumnezeu. Nevoia de vindecare e într-atât de mare, încât sunt dispuşi să o caute dincolo de barierele propriei lor culturi.

În preajma morţii sale, Buddha a dorit să numească pe cineva conducător al ordinului monastic; a decis însă că nu era nevoie de un succesor, întrucât el însuşi nu se comportase niciodată ca un conducător. Avea încredinţarea că grupul va avea grijă de sine, ceea ce s-a şi întâmplat, vreme de mai bine de două milenii. Respectând dorinţele fondatorului său, budismul nu a recunoscut niciodată existenţa vreunei autorităţi centrale – rabin, episcop sau ayatollah – pe chestiunile de doctrină. Nu este vorba despre o credinţă intransigentă; nici măcar nu este o credinţă propriu-zisă, de vreme ce nu are în centru o zeitate care să fie adorată (Buddha a fost om, nu zeu), ci doar sinele care trebuie trezit. Departe de a cere o supunere strictă, budismul încurajează activ căutările personale – verifică, încearcă singur, vezi dacă e potrivit pentru viaţa pe care o duci. Un maestru zen din secolul al IX-lea le spunea discipolilor săi: „Dacă-l întâlniţi pe Buddha, ucideţi-l!", subliniind astfel faptul că e important să nu te laşi subjugat de nici un fel de autoritate. Buddha însuşi reprezintă primul îndrumător spiritual din istorie care le-a spus ucenicilor săi să nu-i accepte învăţăturile doar pentru că el le predică.

Şi tocmai asta înţelegea Buddha când le spunea discipolilor să-i preschimbe învăţăturile într-o mantie din aur croită pentru fiecare în parte. Le spunea că drumul spre fericire este întotdeauna o călătorie personală înspre înlăuntrul nostru; nu implică supunerea faţă de puterea autorităţii sau adorarea pătimaşă a unui guru carismatic, ci ascultarea cu răbdare a propriilor gânduri, simţăminte şi speranţe. Astfel, budismul impune prea puţine exigenţe rituale, ceremoniale şi poate fi adaptat lesne la diverse stiluri de viaţă (există budişti negustori de diamante, fotografi

de modă și chitariști). Pe cei reticenți față de instituțiile religioase mari și deținătoare de putere, dimensiunile reduse ale budismului îi fac să se simtă în largul lor. Și, cum se spune, esențele tari se țin în sticluțe mici.

Convertirile occidentalilor la budism elogiază vigoarea intelectuală a acestuia, lămuririle sale lipsite de echivoc și spiritul său rațional bine înrădăcinat. Oarecum ciudat, budismul pare să fi anticipat năzuințele spiritualiștilor savanți din vremurile moderne: ale celor care aspiră la ceva dincolo de această existență deșartă, și totuși reclamă o explicație rațională pentru aceasta. Karma, legea universală a cauzei și efectului, este soluția perfectă, pentru că explică logic modul în care sunt interconectate trecutul, prezentul și viitorul. Fără a face apel nici la mister, nici la superstiție, budismul prezintă o explicație unitară cu privire la funcționarea universului și la rolul fiecăruia dintre noi în cadrul lui.

Budismul nu pune accent atât pe „credință", cât pe „acțiune"; el reprezintă mai puțin o practică de devoțiune, cât mai curând o cale de urmat. Nu acordă nici un rol autorității, iar singurul său fundament îl constituie experiența proprie: să auzim singuri răgetul ca de leu al adevărului. Buddha a rămas de neclintit în credința că propriile sale învățături trebuie supuse probei în creuzetul experienței. Nu și-a dorit ca vorbele sale să fie luate de-a gata. Tocmai prin accentul pus pe efortul unic al fiecărui om în parte de a-și găsi fericirea, budismul se integrează foarte ușor în cultura individualistă a Occidentului.

Există totuși o diferență esențială. Eul nostru poate să ne îndemne să aflăm mai multe despre budism – ce ar putea face Buddha pentru *mine*? –, dar, cu cât aflăm mai multe, cu atât ne dăm mai bine seama că propriul eu e o capcană. Dacă studiezi în profunzime budismul (sau hinduismul), trebuie să pui în discuție tocmai existența acestui „sine" pe care căutăm să-l descoperim. Cine este, la urma urmei, „sinele" pe care încerc cu atâta disperare să-l găsesc? Răspunsul budismului la această întrebare e surprinzător și bizar: nu există un sine care să dăinuiască; există numai un sine aflat în continuă devenire, în permanentă evoluție, trudind fără oprire. Ca să folosim o imagine budistă

consacrată: sinele nu este un ochi de apă stătătoare, ci un torent fără odihnă. Un torent al devenirii.

Într-un mod ce transcende psihoterapia (ca să nu mai menționăm și ghidurile de dezvoltare personală), care se reduce la clădirea sinelui într-un tot bine așezat, învățăturile budiste demontează întregul proiect al construirii sinelui și ne eliberează din strânsoarea lui. Firește, aceasta nu se întâmplă pentru că sinele ar dispărea, ci pentru că ajungem să ne întrebăm de ce viața noastră este în asemenea măsură subjugată încercării lipsite de sens de a ne sprijini pe cea mai prețuită și mai fragilă posesiune: imaginea de sine.

Totuși, în ultimă instanță, secretul popularității budismului în Occident stă în legătura pe care o stabilește între transcendența spirituală și lucrarea în lume. El răspunde unei întrebări care a pus vreme de milenii omenirea în încurcătură: cum poți să crezi în ceva dincolo de tine, și totuși să continui să trăiești aici și acum? Ar fi greșit să ne închipuim că budiștii sunt desprinși de această lume, că sunt maeștri de *kung fu* care vorbesc în enigme sau călugări rași în cap și îmbrăcați în veșminte galben-șofran. Sunt reale aceste reprezentări, dar nu denotă nicidecum pasivitate – legea karmei se îngrijește de asta. Întrucât natura ciclică a karmei îndeamnă insistent să faci doar acele lucruri pe care ai vrea să le faci pentru totdeauna.

Ne confruntăm aici cu un standard deosebit de ridicat. Vrei să-ți pierzi cumpătul *pentru totdeauna*? Vrei să porți *pentru totdeauna* haine confecționate de copii exploatați? Vrei să poluezi *pentru totdeauna* mediul înconjurător? Nu ai cum să eviți întrebarea spunând că de astă dată va fi totul bine, deoarece nu există „de astă dată" – tocmai la aceasta se referă karma. Dacă accepți legile karmei, atunci nu poți să dezlănțui prăpădul și dezastrul în lume. Prin intermediul eticii budiste a compasiunii, te preschimbi într-un om care nu exploatează lumea, ci o ocrotește din toate puterile și o îngrijește cu dragoste. Omul își asumă astfel responsabilitatea față de lume, admițând că orice faptă a sa ar avea consecințe inimaginabile și pe durată nedeterminată. Desprinsă de dorință, persoana care e fericită ține lumea la distanță, astfel

încât să poată vedea cu mai multă claritate în ce mod ar putea-o îmbunătăți.

Temnițele sufletului

Arturo, un tânăr american de origine mexicană, își va petrece tot restul vieții într-o celulă de 5 metri pătrați din închisoarea Pelican Bay, în nordul Californiei. Și-a petrecut deja mai bine de jumătate din cei aproximativ douăzeci de ani ai săi prin închisori și centre de detenție a minorilor. Când a fost închis pe viață, Arturo a aflat despre budism. Maestra lui a fost Robina Courtin, o călugăriță budistă, feministă și lesbiană, prima persoană care l-a vizitat în trei ani de zile. Mai târziu, Arturo avea să-i spună surorii Robina că budismul „i-a pătruns în inimă și l-a lovit ca din senin". În opoziția, aproape amuzant de nepotrivită, dintre strălucirea trăirilor frumoase și apriga trezire la realitate, aceste două imagini au redat clar oscilarea între preschimbarea dinlăuntru și faptele din exterior. Budismul începe prin autodescoperire, după care te îndeamnă însă la acțiune, determinându-te – cu forța unui trăsnet din senin – să descoperi binele din toate făpturile.[3]

În ziua în care împlinea douăzeci și unu de ani, Arturo a primit o felicitare de la un *lama* (maestru) budist care i-a reamintit că

> „noi ne imaginăm că oamenii de dincolo de zidurile închisorii nu sunt prizonieri, deși suntem în realitate. Până și oamenii care călătoresc în lumea largă și sunt văzuți ca plini de succes, care-și închipuie că au totul – toate obiectele dorinței – sunt de fapt zăvorâți în temnița propriei vieți interioare, care se tânguie, atât de amărâtă și nenorocită, pentru că nu află mulțumire. Acești oameni sunt și mai nefericiți decât cei lipsiți de mai toate bunurile."[4]

E lesne să ne imaginăm cum au fost percepute aceste vorbe de către un tânăr care ispășea trei sentințe cu închisoare pe viață.

---

3. *Ibidem*, pp. 6-9.
4. *Ibidem*, p. 9.

I s-au părut oare a fi condescendente? I-au trezit cumva cinismul? Compasiunea? Când sora Robina îl vizitează pe Arturo, care se trezește zilnic la ora 5 dimineața, rostind înainte de toate o rugăciune budistă consacrată – „Fie ca această zi să o pot folosi spre câștigul meu și binele celorlalți" –, e convinsă că are în față un om fericit. Deși avem foarte multe de învățat din această convertire a lui Arturo, nu trebuie să o romanțăm, deoarece nu e nimic plăcut sau inocent aici. În cazul în care-și părăsește celula sau i se aduce un coleg de cameră, va fi atacat, probabil ucis de către deținuții care nu înțeleg de ce acest fost membru al găștii s-a apucat să mediteze și să citească scrierile budiste. Supraviețuirea lui depinde întru totul de izolare. Se poate ca Arturo să nu se afle într-o temniță a minții, dar rămâne în continuare un deținut – care nici nu poate evada.

Trebuie, totuși, să fim cu băgare de seamă dacă ne lăsăm pătrunși de un ușor sentimentalism. Așa că să-mi fie permis să închei cu o poveste despre ratare. Robert Thurman este un om evident împlinit: primul occidental care a ajuns călugăr tibetan budist (practica spirituală i-a fost supravegheată de către Dalai Lama), profesor de studii indo-tibetane la Universitatea Columbia, tatăl actriței Uma Thurman. În calitate de student la filozofie, la Harvard, tânărul Thurman și-a pierdut ochiul stâng într-un accident când i-a scăpat din mână un cric. În acea clipă, la fel ca prințul Siddharta în timpul plimbării cu trăsura, Thurman și-a conștientizat propriul statut de muritor. Nu putem să nu înțelegem povestea în cheie simbolică: pierderea parțială a capacității văzului i-a conferit o percepție interioară și mai solidă. (În mitologie, orbul – de obicei Oedip – vede realitatea mai limpede decât ceilalți oameni.) Accidentul aproape mortal l-a împins pe Thurman să plece în pelerinaj în Orientul Apropiat și Asia, iar în această călătorie i-a descoperit pe călugării budiști tibetani care trăiau în exil în India. (Invazia comuniștilor chinezi în Tibet în anul 1950, care a pus capăt secolelor de guvernare a diverșilor Dalai Lama, a creat o diasporă a budiștilor tibetani răspândită peste tot în lume.) Când s-a întâlnit cu ei, a simțit că ajunsese acasă.

De atunci, Thurman a umblat pe Calea cu Opt Cărări. Și-a petrecut mulți ani în Manhattan, poate că locul din lume cel mai puțin predispus către meditație și liniște. Și totuși, calea e acolo, așteptând ca oamenii să calce pe ea. Admirabile la Thurman nu sunt nici imensele lui cunoștințe, nici experiența deosebit de vastă, nici măcar dăruirea lui entuziastă față de budism. Admirabil și neasemuit este faptul că recunoaște sincer că:

> „Prin mine, budismul dă greș fără încetare. Dă greș cu fiecare individ, deoarece nu dispar suferințele egocentriste. Încă mă caut pe mine, încă întâmpin probleme, încă mă simt nefericit uneori, încă mă macină grijile. Așadar, dă greș mereu cu mine, ceea ce nu înseamnă că el e greșit, ci că încă nu-l practic așa cum se cuvine."[5]

Sinceritatea lui Thurman nu vădește neliniște. El își observă, cu o detașare budistă tipică, propria ratare și o studiază de la distanță. Știe că trebuie să se străduiască și mai mult să rămână pe calea cea dreaptă, că nimeni nu-i garantează că va găsi fericirea și că nereușitele, chiar inevitabile cum sunt, nu trebuie să-l împiedice să înainteze.

---

5. *Ibidem*, pp. 259-260.

Partea a III-a

Dincolo de rațiune

5. Numai în Ceruri (creștinismul)

Credința într-un dumnezeu personal, credință niciodată nutrită de grecii sau romanii din Antichitate, a produs o schimbare radicală în modul occidentalilor de a înțelege fericirea. Cei care au îmbrățișat această credință, adevărul istoric al Dumnezeului creștin, așa cum s-a manifestat atât în revelație (Biblia), cât și în întrupare (Iisus, Cuvântul devenit om), s-a transformat în fapt preeminent. Ca o consecință, fericirea a ajuns să fie înțeleasă, și în mod exclusiv, ca o relație individuală cu Dumnezeu. În perioada imediat postclasică, a secolelor IV-V d.Hr., domeniul fericirii a fost transferat din această lume în cea viitoare. Doar în viața de după, așa cum li s-a propovăduit creștinilor încă de la bun început, puteai să atingi fericirea. Această fericire adevărată întrece în strălucire orice alt tip de fericire pe care-am putea-o atinge pe pământ, așa cum Dumnezeu întrece omul. Și totuși, nu se poate depune chezășie pentru această fericire, întrucât nu se obține doar prin truda umană, ci are nevoie și de harul dumnezeiesc.

Ideea creștină a fericirii transcendente nu le-ar fi spus nimic lui Seneca, Marc Aureliu și altor stoici romani, care credeau în fericirea obținută prin forțele proprii, posibil de atins aici și acum, prin simpla putere a voinței. Și noi ne-am putea gândi că stoicii aveau o argumentație mai bună, pentru că și noi avem tendința de a prețui încrederea în sine și inițiativa personală. Cu toate acestea, pentru Părinții Bisericii din primele secole, precum Augustin, prinși în lupta împotriva cultelor și filozofiilor păgâne, era un sacrilegiu strigător la cer să susții așa ceva –

similar furtului de către Prometeu a focului din ceruri. Cum a poruncit Episcopul de Hipona, nimeni să nu fie încredinţat că ar putea atinge fericirea aici pe pământ prin propriile sale eforturi, neajutat – era imposibil aşa ceva, şi numai să te gândeşti la asta era un păcat, deoarece ridicai omul la înălţimea lui Dumnezeu.

Abia în secolul al XIII-lea, aflată la apogeul puterii şi influenţei sale, Biserica medievală a permis abordarea fericirii de pe o poziţie (oarecum) mai pământeană, recunoscând existenţa unei legături între necesara fericire parţială din această viaţă şi extazul suprem, posibil de trăit doar în ceruri. Această idee mai extinsă despre fericire în concepţia creştinismului tradiţional a fost lucrarea a două persoane: un răposat filozof păgân din Atena şi un tânăr monah al Ordinului dominican din sudul Italiei. Păgânul era Aristotel.

„Boul taciturn"

În castelul de la Roccasecca, la nord de Napoli, acelaşi unde urma a fi întemniţat de fraţii săi, s-a născut Tommaso, cel mai mic dintre fiii contelui de Aquino. Istoria şi cerul de deasupra îl vor recunoaşte sub numele de Toma din Aquino (1224-1274), sfânt al Bisericii Catolice de la Roma, autor al tratatului *Summa Theologiae* şi cel care va împăca raţiunea şi credinţa. Descendent al unei familii de aristocraţi (unchiul său, Frederick Barbarossa, a fost împărat al Sfântului Imperiu Roman), Toma va fi trimis la vârsta de cinci ani să primească învăţătură într-o mănăstire benedictină din apropiere de Monte Cassino. În parte ca să-i găsească o îndeletnicire de folos celui de-al şaptelea fiu al său, tăcut, dar isteţ, în parte pentru a se revanşa că jefuise mănăstirea împreună cu împăratul Sfântului Imperiu Roman, tatăl a propus ca tânărul Toma să fie primit ca monah benedictin. În mănăstirea din Evul Mediu, şi mai ales în locaşul despre care vorbim, ordinul mirean era important, aşa că tânărul a fost acceptat ca viitor abate de Monte Cassino. Toată lumea era mulţumită.

După aceea lucrurile s-au precipitat. Toma şi-a continuat studiile la Universitatea din Napoli, unde a ajuns sub influenţa

inspirată a călugărilor dominicani, un nou ordin de propovăduitori cerşetori, apoi s-a numărat printre cei câţiva creştini care citiseră lucrările proaspăt traduse ale lui Aristotel. (Vom mai vorbi despre influenţa lui Aristotel, întrucât ea justifică în mare măsură concepţiile lui Toma din Aquino privitoare la fericire.) Plin de idei noi şi radicale, Toma se întoarce curând la castelul familiei şi-i spune tatălui că, în loc să se facă stăpân feudal al unei mănăstiri, voia să înlăture capcanele vieţii de nobil şi să cerşească precum monahii săraci. Vestea nu a fost primită cu bucurie.

Era vorba despre prestigiul familiei, iar rebelul Toma trebuia adus pe calea cea bună. Fraţii lui au pus mâna pe el şi l-au ţinut ostatic la Roccasecca un an întreg, ca pe un slujitor prins la furat de catâri. Toma, care nu împlinise încă douăzeci de ani, era în fapt încăpăţânat ca un catâr şi n-a cedat. Fraţii au început să se calmeze şi încercau să-l îmbie cu diverse plăceri pământeşti. Într-o noapte, când Toma dormea, i-au trimis pe furiş în odaie o fată frumoasă, sperând că dorinţa trupească va scoate ce-i mai bun din el. Speranţă vrednică de dispreţ, întrucât ştiau că făcuse deja jurământ de castitate. Nu luaseră însă în considerare tăria acestui jurământ. Trezindu-se şi văzând fata, Toma sări din pat şi luă o torţă aprinsă; fugări biata femeie speriată din odaie. El zăvorî uşa în urma ei şi apoi, într-un acces nemaivăzut de furie violentă, scrijeli cu torţa în lemnul negru al uşii semnul crucii. Ruşinaţi şi înfrânţi, fraţii îl eliberară pe tânărul neprihănit, care plecă de îndată spre Paris, unde a intrat într-un sfârşit în Ordinul Sfântului Dominic.

La Paris, după aceea la Köln, Toma l-a avut profesor pe teologul Albertus Magnus, mai cunoscut sub numele de Albert cel Mare. Mare pentru că nu se temea de ştiinţă şi raţiune, mai ales când erau explicate de filozofii greci păgâni sau de cărturarii musulmani. Potrivit descrierii lui C.K. Chesterton după minunata sa scurtă biografie, printre discipolii călugări care veneau grămadă la prelegerile acestuia se număra şi „un student care-ţi atrăgea atenţia prin statura lui înaltă şi mătăhăloasă, care însă nu voia sau nu reuşea să se impună prin altceva"[1]. Acest tânăr

1. G.K. Chesterton, *St. Thomas Aquinas*, Sheed & Ward, Inc., New York, 1933, p. 71.

se implica atât de puțin în discuțiile din clasă și se mișca atât de greoi, încât colegii l-au poreclit plini de răutate „Boul taciturn". Cu toate acestea, Toma (căci despre el e vorba) știa mai multe decât lăsa să se înțeleagă. Albert își dădu seama, spre deosebire de ceilalți, de geniul său plin de smerenie atunci când îl văzu, și spuse, profetic: „I se spune Bou taciturn; iar eu vă zic vouă că acest bou taciturn va umple întreaga lume cu mugetul său."

În anul 1252, *Fra* Toma s-a întors la Paris, unde a absolvit cursurile și și-a început cariera de profesor. Spre sfârșitul vieții avea să se îngrijească de locașurile dominicane de la Napoli, Orvieto și Roma (fiind călugăr cerșetor, făcea toate aceste călătorii pe jos), unde ținea prelegeri, predica și începuse să scrie capodopera sa neîncheiată *Summa Theologiae – Tratat complet de teologie*. În această operă – veacuri la rând caricaturizată, mai ales de cei care nu au citit-o, fiind văzută ca o simplă culegere pentru idioți, plină de caracterizări pedante și speculații inutile despre îngeri – va acorda Toma o atenție plină de respect căutării fericirii.

Vreme de douăzeci ani, Toma din Aquino a urmat calea zbuciumată a trudei intelectuale, scriind peste patruzeci de lucrări (sau mai curând dictându-le; scrisul său era indescifrabil). În decembrie 1273 însă, la mănăstirea benedictină din Napoli, unde lucra la un capitol din *Summa* despre taina ispășirii, i s-a întâmplat ceva ieșit din comun și extrem de misterios. În timpul slujbei din zorii zilei de 6 decembrie, sărbătoarea Sfântului Nicolae, a fost cuprins de o viziune miraculoasă sau de o stare mistică, ale cărei amănunte nu le va împărtăși nimănui, nici chiar celui mai apropiat prieten și confesor, *Fra* Reginaldo di Piperno. Din ziua aceea, nu a mai scris niciodată nici un cuvânt, nu le-a mai dictat nici o frază scribilor săi. Mereu ca în transă, s-a dăruit cu totul rugăciunii. Nedumerit de comportamentul său (călugării glumeau că Toma dicta tratate teologice în timp ce dormea), Reginaldo l-a implorat să se întoarcă la lucrarea lui neterminată. Istovit și totodată nerăbdător, Toma i-a răspuns: „După ce am văzut, scrierile mele mi se par lipsite de importanță."

De ce a renunțat atât de brusc la opera vieții lui acest cărturar genial, care încă nu împlinise cincizeci de ani – rămâne

o taină. Se îmbolnăvise oare? Suferise o cădere psihică pe fondul oboselii? Poate că era urmarea unui atac cerebral – ceilalţi călugări observaseră că avea probleme în vorbire şi la mers şi părea tot timpul „stupefiat" (*stupefactus*). Hagiografii care urmăreau să descopere miracole şi care au scris despre viaţa lui Toma din Aquino au pus această schimbare peste noapte pe seama unei experienţe mistice în care şi-ar fi dat seama de inutilitatea intrinsecă a efortului de a exprima divinitatea în termeni umani.

Indiferent de cauză, renunţarea spontană a fost de rău-augur: după trei luni, Toma avea să moară. La începutul noului an fusese chemat de papa Grigorie X să participe la Conciliul al II-lea de la Lyon. La începutul lui februarie, Toma porni la drum împreună cu *Fra* Reginaldo spre nordul Franţei. După doar câteva zile de mers, se întâmplă ca Toma să se lovească la cap de o creangă de copac ce atârna peste drum. Rana se dovedi a fi fatală, iar în dimineaţa zilei de 7 martie 1274, în camera de oaspeţi a abaţiei cisterciene din Fossanova, la sud de Roma, Toma din Aquino intră în istorie ca inteligenţa cea mai strălucită pe care a cunoscut-o creştinătatea în aproape o mie de ani.

Lecţii de la păgâni

Când trupele invadatoare ale lui Alaric au prădat Roma, în anul 410 d.Hr., flacăra civilizaţiei apusene se redusese la o simplă pâlpâire, dacă nu cumva fusese stinsă cu totul. În Occidentul creştin, au trebuit să treacă opt veacuri până să iasă iar la suprafaţă lucrările lui Aristotel, ce reprezentaseră standardul de educaţie pentru greci şi romani. Vreme de aproape un mileniu, întinzându-se din India până în Spania, Islamul păstrase intactă moştenirea Antichităţii clasice. La această moştenire jinduia Europa, ajungând în cele din urmă să o revendice pentru ea. Şi totuşi, în vremea când Europa încă era întemniţată în faimosul Ev Întunecat, marii intelectuali musulmani Ibn Sina (Avicenna) (980-1037) şi Ibn Rushd (Averroes) (1126-1198) traduceau şi redactau comentarii la textele greceşti şi latineşti. Ironia făcea ca, în timp

ce cruciații creștinii încercau să dărâme Islamul în Orientul Apropiat, musulmanii din Spania să întărească bazele intelectuale ale Occidentului.

Începând cu secolul al XIII-lea, în vestul Europei circulă traduceri în latină după versiunile arabe, precum și textele originale în greacă ale scrierilor lui Aristotel, alături de studiile erudite pe marginea acestora. Textele în latină au fost trimise la mănăstiri și celor câteva universități – Paris, Toulouse, Bologna, Köln, Oxford și Cambridge – aflate încă la început de drum. (Universitățile din Evul Mediu reprezentau în sine niște instituții religioase, întrucât papa le aviza adesea statutele, iar teologia era una dintre disciplinele de bază.) E înțelept să reamintim că Aristotel se situa față de Evul Mediu la o distanță de două ori mai mare decât aceea dintre noi și Evul Mediu. Pe noi ne separă de Toma din Aquino o durată de șapte sute de ani, în vreme ce între el și filozoful păgân erau o mie cinci sute de ani. Pentru un om din Evul Mediu, Antichitatea clasică era o civilizație îndepărtată, mai îndepărtată decât ni se pare nouă astăzi.

Pentru lumea creștină din Evul Mediu, redescoperirea gândirii clasice nu era nicidecum un proiect distractiv, ci o primejdie gravă care a zguduit Biserica în înseși fundamentele sale. Apăreau dintr-odată, și neîngăduitor, un corpus de cunoștințe, o modalitate de a înțelege lumea, care fuseseră ascunse veacuri la rând. Ascunse, altfel spus, de creștinii din Europa, pentru care tratatele lui Aristotel, ce atacau chestiuni dintre cele mai importante – etică, politică, știință și metafizică –, au apărut ca o revelație zguduitoare. Erau scrieri imense ca miză, persuasive ca exercițiu al gândirii și neatinse de doctrina creștină. În anumite puncte o contrazicea, ceea ce încuraja erezia potrivit căreia adevărul biblic – cuvântul lui Dumnezeu rostit prin gura profeților lui – nu era singurul adevăr disponibil. Studierea unui filozof ale cărui idei amenințau însuși fundamentul credinței creștine era, ca să folosim un eufemism, riscantă.

La fel de reținută în a-și asuma riscuri precum orice organizație multinațională, Biserica din Evul Mediu, în persoana arhiepiscopului de Paris, a condamnat pe față tot ce scrisese

Aristotel, până la ultimul cuvânt. Crime de gândire au continuat însă să se producă, iar cele mai mari şi mai ingenioase reuşite se înregistrau în chiar mijlocul clericilor, care se furişau în *scriptoria* mănăstirilor din întreaga Europă ca să citească obscenităţile intelectuale ale lui Aristotel.

Cu toate acestea, de-a lungul timpului, Biserica a luat o poziţie împăciuitoare viclean concepută, admiţând importanţa capitală a folosirii filozofiei greceşti la elaborarea doctrinei creştine. Noua provocare a generaţiei de cărturari ce începea să apară era nu să-l cenzureze pe Aristotel, ci să combată toate concepţiile lui care-ar fi putut contraveni revelaţiei biblice, să reţină tot ce se înscria în linia învăţăturii creştine şi, mai presus de orice, să urmeze metoda analitică riguroasă a filozofului. Abordarea pare a fi arbitrară, dar are un scop important: să se dovedească inexistenţa vreunui conflict fundamental între teologia creştină şi filozofia greacă, a vreunei incompatibilităţi între credinţă şi raţiune.

Cunoscut sub denumirea de „Marea Sinteză", acest proiect intelectual ambiţios a fost demarat la Paris de către Albert cel Mare şi completat la Napoli de către vrednicul său discipol, Toma din Aquino, boul cel taciturn şi mugitor. Ar fi banal (în concepţia teologilor) şi insultător (în cea a clasiciştilor) să spunem că Toma din Aquino ar fi făcut botezul lui Aristotel. Nu ar fi însă foarte exagerat să spunem că el a transformat lumea creştină într-un loc neprimejdios pentru Aristotel şi gândirea lui raţională şi pragmatică – mai ales pe teme precum fericirea. Nimeni nu s-a arătat mai conştient decât smeritul frate dominican, neîngrădit de prejudecăţile tradiţionaliştilor, în efortul de a îmbrăca sistemul logic al unui filozof necredincios în haina deja croită, chiar dacă zdrenţuită, a creştinismului. Atunci când e folosită de cine trebuie, logica poate deveni un instrument foarte util cercetării căii spre fericire.

Credinţă şi raţiune

Binecuvântat cu o privelişte mediteraneeană însorită, Aristotel a preluat fără comentarii ideea că lumea îşi are originea

într-o bunătate veșnică și avea o ordine și un scop fundamentale. Mai sumbri, creștinii credeau că lumea, deși creată la începuturi de un Dumnezeu bun și iubitor, a fost pervertită în momentul în care ispititoarea Eva i-a întins lui Adam fructul oprit. De la bun început, creștinii aveau de rezolvat următoarea dilemă: fie trebuiau să scoată în evidență bunătatea lui Dumnezeu, fie răutatea omenirii.

Pentru Aristotel, conceptul de „păcat originar" nu ar fi avut nici o semnificație; era o formă de autoflagelare, și nici o persoană cu rațiune – era el de părere – nu ar alege să se pedepsească singură. Deși nu putea să ignore realitatea păcatului, Toma din Aquino putea totuși sublinia aspectele pozitive din relatarea Genezei. Păstrând tema bunăvoinței divine în centrul dezbaterii, așa cum era, el a găsit o modalitate prin care să studieze dragostea necondiționată a lui Dumnezeu față de noi și dorința acestuia ca noi să fim fericiți. Astfel, Aquino a ajuns la părerea că fericirea adevărată nu însemna nimic altceva decât contemplarea esenței lui Dumnezeu. Deși o asemenea beatitudine perfectă nu poate fi atinsă în această lume, oamenii au fost creați astfel încât, printr-un trai neîntinat, să se poată pregăti pentru fericirea supremă care-i așteaptă în ceruri. (Deși recurgea la termeni mistici, și al-Ghazali credea cam același lucru.) Cu toate că păcatele noastre au vătămat și denaturat această lume, ea există nu întru nenorocirea noastră, ci întru bucuria noastră.

Toma din Aquino nu s-a îndoit nici o secundă că Dumnezeu vrea *într-adevăr* să fim fericiți. În momentul creației, Creatorul ne-a menit să atingem fericirea. Firește, avem doar două modalități prin care putem ști ce anume vrea Dumnezeu: credința și rațiunea. E bine cunoscut faptul că numeroase religii pun rațiunea sub semnul îndoielii, iar creștinismul nu face excepție. După cum ne învață faimosul pesimist Augustin, rațiunea – acea capacitate de a face deosebirea între adevărat și fals – nu era infailibilă, așadar putea deveni unealta orgoliului și a amăgirii. Revelația biblică și doctrina Bisericii, spunea el, erau singurele care ne puteau îndruma spre adevărul pur. Toma a preluat multe elemente de la Augustin, fără să-l aprobe întru totul. Nu era dispus să recunoască

existenţa unui conflict între credinţă şi raţiune. Chiar dimpotrivă: ele se aflau în armonie (deşi uneori acordate într-un mod de neînţeles pentru noi), şi până şi cel mai mărunt fapt ne poate duce la adevărul suprem.

Toma din Aquino trebuie să fi avut ceva din ţăranul napolitan, dovedindu-se îndeajuns de rezonabil încât să creadă că Dumnezeu ne-a dat minte ca s-o folosim, să încercăm să aflăm natura şi cauza tuturor lucrurilor, inclusiv a lui Dumnezeu însuşi. Raţiunea însă este destul de rezonabilă cât să-şi recunoască propriile limite. (Doar cei care-şi fac iluzii cred că puterile lor sunt nelimitate.) Putem zbura sus de tot pe aripile raţiunii, dar nu într-atât de sus încât să-i atingem chipul lui Dumnezeu, pentru că finitul nu poate cunoaşte infinitul. După cum se exprima Toma din Aquino, o simplă „substanţă creată" nu poate cunoaşte „esenţa dumnezeiască"[2]. Aşadar, dorinţa noastră naturală de a le cunoaşte pe toate poate fi pe deplin, desăvârşit şi stăruitor satisfăcută doar prin intermediul revelaţiei, modalitatea prin care Dumnezeu îşi dezvăluie identitatea către oameni. Revelaţia nu constituie totuşi inamicul raţiunii, ci punctul său culminant, desăvârşirea sa. Deşi limitată prin natura ei, raţiunea înseamnă înţelepciune şi nu ne ademeneşte în capcana amăgirii. Raţiunea e calea prin care pătrundem în planul lui Dumnezeu de a ne atinge fericirea; e modul prin care înţelegem ce anume înseamnă fericirea.

Dacă ar fi doar acest aspect, şi tot ar compromite denumirea atât de greşită de „Ev Întunecat". Deşi pilda s-a pierdut în vremurile de după (şi pierdută a şi rămas pentru unii), Biserica din Evul Mediu a declarat că nu există o contradicţie supremă între vocea raţiunii şi darul credinţei. Cele două fanare ale cunoaşterii se pun reciproc în lumină. În vremurile actuale, de resurgenţă mondială a fundamentalismului religios, spre ruşinea noastră, secolul al XIII-lea ni se arată dintr-odată mai modern decât secolul XXI.

---

2. *Summa Theologiae*, Prima secundae, quaestio 5, articulus 5. Thomas Aquinas, *Treatise on Happiness*, traducere în engleză de John A. Oesterle (ed.), University of Notre Dame Press, Notre Dame, Indiana, 1983, p. 61.

Atracția magnetică a adevărului

Nicăieri altundeva nu este mai evidentă desăvârșirea rațiunii prin credință decât în *Summa Theologiae*, lucrarea monumentală începută de Toma din Aquino în anul 1265 – și apoi abandonată și neterminată în urma propriei experiențe interioare sau mistice. Deși incompletă, *Summa Theologiae* rămâne exemplul de prim rang de teologie „scolastică" medievală, desemnând astfel nu țelul de a explicita cutare sau cutare pasaj din Biblie, ci de a ordona întreaga revelație într-un tot sistematic și logic. *Summa* reprezintă un magnet imens care atrage nenumăratele adevăruri disparate pe care Dumnezeu le-a revelat oamenilor de-a lungul istoriei, găsind unitate acolo unde părea să fie doar diversitate.

Ambiție intelectuală înaltă, Toma a scris lucrarea *ad eruditionem incipientium*: pentru educarea începătorilor, după cum menționează de câteva ori în prefață. Profesor devotat, se gândea la studenții lui și la nevoia lor nu de a despica erudit firul în patru, ci de a surprinde perspectiva largă a coerenței logice din adevărul revelat de Dumnezeu. Toma din Aquino avea harul tuturor maeștrilor remarcabili, de a se cufunda mai întâi în studiul profund și apoi de a concentra acele cunoștințe astfel încât să le poată înțelege pe deplin până și cel mai nătărău elev. Cu toate acestea, tocmai acest țel extraordinar și ritmul chibzuit al lucrărilor lui Toma din Aquino ne vor pune în încurcătură pe noi, cititorii moderni, obișnuiți să asimilăm la repezeală informații, pe frânturi și secvențe, prin sloganuri, lozinci și titluri de ziar. O singură privire aruncată pe o singură pagină din *Summa* e de-ajuns pentru a-i surprinde structura de nezdruncinat, densă până la intimidare și cu totul lipsită de căldură și farmec.

Fiecare dintre cele trei părți ale tratatului este alcătuită din interogații simplu formulate pe diverse teme, precum: „Dacă fericirea constă în bunuri pământești". La rândul ei, fiecare întrebare este împărțită în articole care studiază aspecte particulare ale temei discutate, precum: „Dacă e necesară bunăstarea pentru fericire" (bunăstarea reprezentând unul dintre „bunurile

pământeşti" respective). Pentru a răspunde celor câteva întrebări din fiecare articol, Toma din Aquino foloseşte o metodă dată: enumeră cât mai concis posibil obiecţiile ce-ar putea fi aduse propriei lui opinii; face un adevărat rechizitoriu în care citează textele teologice şi filozofice relevante; iar într-un final respinge fiecare obiecţie formulată atât de migălos în ipoteză.

Summa cuprinde un număr de 613 întrebări, împărţite în 3 125 de articole, înregistrând aproximativ 10 000 de obiecţii şi recuzări. Fiecare articol, conceput în fapt ca o conversaţie sau un dialog, începe cu interogativul *ultrum* („dacă") – arătând astfel că problema nu e rezolvată din start, ci că e formulată într-un mod neobişnuit: ca o veritabilă întrebare cu răspuns deschis. Răspunsurile oferite (şi sunt mii) nu sunt exacte sau finale, ci provizorii, putând fi discutate şi dezbătute ulterior. Sunt provizorii nu pentru că adevărul ar fi arbitrar, ci pentru că e tainic şi complex. În spiritul său caracteristic, de căutare şi dialog, *Summa* surprinde, dar şi destinde prin aerul său modern.

Neobişnuite pentru noi sunt totuşi precizia şi formalismul; nu e nimic reconfortant în scriitura lui Toma din Aquino. Dar tocmai la asta s-ar fi aşteptat cititorii săi iniţiali. În structura ei, *Summa* derivă pe de-a-ntregul din acea *disputatio* medievală, dezbaterile şcolăreşti profund ritualizate conduse de discipoli clerici extrem de pornici. Autorul a păstrat această abordare pentru motivul evident că o cunoştea cel mai bine, mânuind-o în timpul uceniciei cu Albert cel Mare, la Paris şi Köln. Să ni-l imaginăm pe tânărul Toma luând parte la aceste jocuri academice – şovăind, totuşi; era încă „boul taciturn" – alături de alţi tineri care, deşi mai bătăioşi, erau mai puţin inteligenţi.

În ce măsură ne mai vorbesc în prezent vestigiile unei clipe de mult apuse, mai ales nouă, cei care nu ne supunem temeiului nezdruncinat al credinţei religioase? În epoca noastră de jurnalism agresiv şi dezbateri politice care deraiază de îndată în discursuri copilăreşti, lesne se poate trece cu vederea ce anume este neobişnuit (pentru noi) în argumentaţia lui Toma din Aquino: nu a luptat *împotriva* oponentului său, ci *pentru* adevăr. De aceea îşi începea fiecare argumentaţie formulând părerea oponentului

nu în sensul slab, ci în cel mai tare. Porneşte astfel nu ca un anchetator dur, ci ca un ascultător plin de răbdare; cu bunăvoinţă, încearcă să lămurească poziţia celor care nu sunt de acord cu el. Doar în acest mod va fi răsturnat fără dubiu un argument: nu cu vorbe meşteşugite sau cu înfloriturl stilistice; cu atât mai puţin prin jigniri şi înghionteli. Pentru Toma, dezbaterea intelectuală nu era o întrecere în care adversarii încearcă să se răstoarne reciproc, ci o căutare dimpreună a adevărului. Adevărul aşa cum putea fi el demonstrat – oricui – cu lumina şi îndrumarea raţiunii.

Toma era încredinţat că adevărul despre fericire poate fi găsit în partea a doua a tratatului său, unde vorbeşte despre faptele umane. Termenul latinesc pentru fericire, cel pe care-l foloseşte autorul de fiecare dată, este *beatitudo*. Mai ales pentru creştini, cuvântul trimite direct la Predica de pe munte, când Iisus a vorbit despre fericiri: „Fericiţi cei sărmani", „Fericiţi cei săraci cu duhul" etc. (Putem vedea această faimoasă predică drept o învăţătură publică despre fericire, precum o versiune creştină a predicii lui Buddha din parcul căprioarelor din Benares.) Cuvântul *beatitudo* cuprinde tocmai această semnificaţie de „binecuvântare": nu pur şi simplu un mod de a fi mai înalt sau mai bun, ci mai aproape de Dumnezeu, la căldura pe care o emană el. Acest simţ al apropierii de Dumnezeu este miezul viziunii lui Toma asupra fericirii, viziune ce se poate să ni se pară astăzi tulburătoare, irelevantă sau chiar agresivă. Interlocutor grijuliu însă, Toma ne anticipează îndoielile. Încearcă să ne convingă exclusiv prin intermediul raţiunii că fericirea desăvârşită există doar în rai, în contemplarea esenţei lui Dumnezeu. Cei care-şi cunosc catehismul vor recunoaşte aici „viziunea beatificatoare".

Toma argumentează prin cinci întrebări despre fericire, cunoscute sub denumirea generică de *De vita beata* (*Tratat despre fericire*). Abia în ultimii cincizeci de ani a devenit disponibilă o versiune în limba engleză. Vreme de aproape şapte secole, în principal doar teologii şi discipolii lor (care puteau citi textul original în latină) au avut cunoştinţă de primă mână asupra credinţei lui Toma că fericirea:

- este finalitatea ultimă a vieţii umane (Quaestio 1),
- nu constă în bunuri pământeşti (Quaestio 2),
- constă doar în viziunea lui Dumnezeu (Quaestio 3),
- are anumite cerinţe (Quaestio 4),
- este posibilă numai în rai (Quaestio 5).

Fericirea, ultima frontieră

Toma din Aquino pleacă de la presupunerea că oamenii sunt prin natura lor curioşi, împărtăşind astfel viziunea lui Aristotel din fraza cu care începe *Metafizica*: „Toţi oamenii poartă în fire aspiraţia de a şti."* Totuşi, a cunoaşte nu înseamnă pur şi simplu să aduni informaţii, ci să cauţi originile şi să dezvălui cauzele. (De pildă, a afla de ce obiectele de greutăţi diferite cad cu aceeaşi viteză înseamnă să dezvălui legea gravitaţiei.) Deşi pare că înaintează şi că este progresivă, cunoaşterea constituie de fapt un efort de întoarcere la principiile dintâi. Privim lumea plini de uimire şi vrem să aflăm cine a creat-o şi de ce. Nu era nimic inocent în credinţa lui Toma că omul este curios de la natură, întrucât o asemenea credinţă susţine că *niciodată* cunoaşterea nu ar putea constitui un fruct oprit.

Un lucru pe care omenirea îl poate cunoaşte este ea însăşi; putem încerca să descoperim scopul şi sensul existenţei *proprii*. În calitate de raţionalişti pricepuţi, ne începem călătoria exploratoare cu principiul călăuzitor potrivit căruia fiecare lucru viu are un scop distinct sau o stare de desăvârşire spre care tinde în mod natural. Această stare de desăvârşire, pe care Toma din Aquino o numea „desăvârşirea specifică" (un concept învăţat de la Aristotel), diferă de la o făptură la alta în funcţie de capacităţile sale caracteristice: în fructele plantelor cresc seminţe, omizile se transformă în fluturi, mânjii neastâmpăraţi devin armăsari domesticiţi, copiii necopţi se preschimbă în adulţi raţionali.

---

* Trad. rom. de Andrei Cornea, Humanitas, Bucureşti, 2007, p. 55 (n. tr.).

Prin „desăvârșire", Toma din Aquino nu se referă la lipsa oricărui defect, ci mai degrabă la devenirea totală la care ar putea ajunge un lucru. (Când spunem că suntem „perfect satisfăcuți", înseamnă că suntem mulțumiți la modul absolut.) Oamenii sunt singulari printre celelalte lucruri vii deoarece recurg la rațiune în căutarea desăvârșirii. Ne comportăm de bunăvoie astfel încât să ne apropiem din ce în ce mai mult de împlinirea scopului nostru natural, devenind astfel și mai mult noi înșine.

În argumentația sa cu privire la fericire, Toma din Aquino pleacă de la ideea că, de fiecare dată când acționăm, acționăm cu un scop: „Fiecare lucru aspiră la propria-i împlinire și, prin urmare, își dorește ca finalitate ultimă un bine care-l perfecționează și-l completează."[3] Așa cum urcăm o scară ca să atingem ultima treaptă, acționăm într-un fel anume pentru a atinge un țel anume. În acest sens, toate acțiunile umane, presupunând că sunt călăuzite de rațiune, sunt mișcări intenționate care urmăresc anumite scopuri propuse. (Mecanismele involuntare, precum clipitul, strănutul și îmbătrânirea, constituie excepții.) Aceste scopuri nu sunt nici răzlețe, nici izolate, ci aranjate într-o ordine anume. Muncim ca să câștigăm bani; câștigăm bani pentru a ne plăti ipoteca; plătim ipoteca astfel încât să nu ne pierdem casa; avem o casă pentru a ne ține familia la adăpost. Și tot așa. Unde se sfârșește totuși? Există oare o ultimă verigă în acest lanț de scopuri?

La fel ca Aristotel, și Toma din Aquino era încredințat că *trebuie* să existe un scop ultim care să îndrume fiecare dintre acțiunile noastre și care să aducă ordine în haosul vieții. În loc să ne războim cu o serie infinită de scopuri, aflate inevitabil în conflict, trebuie să ne concentrăm asupra scopului suprem, atotediriguitor. Așa cum trenul oprește în stațiile de pe parcurs, dar are una singură la capăt de drum, și noi avem mai multe scopuri intermediare și unul singur final. Indiferent ce-am face și ce ne-am dori, toate acțiunile și dorințele noastre există pentru acest țel suprem. Dacă nu am avea un asemenea scop ultim, nu

3. *Ibidem*, quaestio 1, articulus 5; traducere în engleză de John A. Oesterle, ed. cit., p. 10.

am putea trăi nici o clipă de împlinire, pentru că n-am avea ce să împlinim. E ca şi cum ai trage cu arcul în gol: nu ai nimeri ţinta pentru că n-ai avea ce să nimereşti. Dar ce este *cu adevărat* această ţintă pe care o urmărim cu toţii? Care e destinaţia aceea unică înspre care ne îndreptăm cu toţii? Este vorba tocmai despre fericire. Nu e nicidecum o urare spusă la aniversări. Întrucât, atunci când Toma din Aquino spune că beatitudinea veşnică – fericirea nemuritoare – constituie ţelul adevărat al vieţii omului, nu vrea să spună ceva trivial precum „e bine să fii fericit" şi „trebuie să faci tot ce-ţi stă în putinţă să găseşti fericirea". Nu, sensul în care vede lucrurile este mult mai imperativ: fericirea este bunul nostru desăvârşit şi perfect; iar Dumnezeu ne-a creat ca să fim fericiţi; dorinţa noastră de a fi fericiţi este naturală. Şi, aşa cum nu este natural pentru o plantă să se ascundă de soare, la fel este nefiresc pentru om să fugă de fericire.

Dorinţa din inimă

Pentru Toma din Aquino, singura definiţie a fericirii care poate fi logic apărată este fericirea perfectă constând în viziunea lui Dumnezeu din ceruri. Ca obiect ultim al dorinţei, Dumnezeu eclipsează, înlătură într-adevăr toate celelalte dorinţe. Toma din Aquino ar argumenta astfel: este evident în lumina raţiunii că, de vreme ce ne dorim anumite lucruri în funcţie de gradul lor de bunătate, pe Dumnezeu îl vom căuta cel mai mult întrucât doar el reprezintă bunătatea infinită. Unii dintre noi rămân însă în bezna raţiunii, nu în lumina ei. Ne prind în capcană acele versiuni inferioare de fericire, având credinţa greşită că un „bine creat" – tot ce există în lume sau e parte din fiinţa noastră – ne poate face cu adevărat fericiţi.

În mod similar multor gânditori ai lumii, remarcabili pe această temă, fie că e vorba despre Epicur, stoici sau Buddha, şi Toma din Aquino este încredinţat că nu posesiunile lumeşti – bunăstarea, stima, puterea sau gloria – pot procura fericirea. Bunăstarea, constând în bani sau în lucrurile ce pot fi cumpărate

cu bani, este căutată de fiecare dată de dragul a altceva; la nivelul cel mai elementar, pentru a dobândi hrană, îmbrăcăminte și adăpost. A-ți dori un lucru de dragul altuia înseamnă să ți-l dorești ca pe un mijloc de a atinge un scop, nu ca pe scop în sine. De vreme ce fericirea este țelul *suprem*, sursa ei nu poate sta în bunăstare. Nici cu stima nu o putem identifica, deoarece aceasta nu e o trăsătură de caracter, ci o atitudine de deferență arătată de un om altui om. Stima recunoaște eminența într-un domeniu, dar nu constituie în sine eminență. Cu atât mai puțin ar sta fericirea în glorie, de vreme ce aceasta din urmă nu este decât un elogiu public, care nu este întotdeauna binemeritat. (Termenul modern pentru falsa glorie este „celebritate".) Aceasta ar transforma fericirea într-un produs al cunoașterii umane imperfecte, în consecință supus greșelii. În sfârșit, nu putem găsi fericirea în putere, deoarece fericirea este un bun desăvârșit, în vreme ce puterea poate fi folosită și pentru a face rău.

Pe de altă parte, nu trebuie să facem greșeala de a presupune că fericirea este un bun intern, ca și cum perfecțiunea trupească (dantura cea mai albă, pielea cea mai catifelată) ar fi cumva superioară din punct de vedere moral căutării altor bunuri de natură lumească. Așa cum explică Toma, oriunde am privi, vedem cum natura ne spune că fericirea nu constă în perfecțiunea trupească, fie că vorbim despre forță mai mare, sănătate mai bună sau trai îndelungat. Omul este mai fericit decât orice animal, și totuși căprioarele sunt mai rapide, leii mai puternici, iar țestoasele mai longevive. Mai mult decât atât, darurile trupului ne slujesc doar pentru a ne menține viața și nu țintesc spre nimic mai înalt. Ceea ce le pune în opoziție cu perspectiva fericirii ca țel, deoarece existența țelurilor presupune înaintarea înspre o destinație. Oricine pretinde că urmărește autoconservarea e la fel de caraghios precum un alergător de maraton care crede că va câștiga dacă aleargă pe loc. Ceea ce contează e să alergi înspre linia de sosire. Într-o ultimă obiecție, Toma din Aquino observă că plăcerile trupești includ simțurile, dar nu și intelectul, cea mai înaltă facultate a omului. De vreme ce fericirea, ca să *fie* într-adevăr

fericire, trebuie să fie desăvârşită şi completă, nu se poate rezuma la ceva atât de limitat precum plăcerile simţurilor.

Toma din Aquino ar spune că suntem meniţi să ne bucurăm de bunurile de pe pământ şi de darurile trupului, dar am greşi să luăm acele bucurii drept fericire adevărată. Firește, milionarul găseşte bucurie în bunăstarea lui, demnitarul – în reputaţia sa, vedeta – în faimă, manechinele din modă – în frumuseţe, sportivul – în forţă, iar laureatul Premiului Nobel – în geniu. Dar din aceste caracteristici nu poate veni decât o fericire limitată, aşadar nesatisfăcătoare, deoarece toate acestea sunt trecătoare, nu permanente. Chiar de-ai fi extraordinar de bogat, foarte respectat, celebru în toată lumea, de o frumuseţe răpitoare, de o forţă de temut şi sclipitor de inteligent, tot nu ar fi de-ajuns. Fericirea până şi a celor mai norocoase persoane de pe pământ tot ar fi subminată de sentimentul – teama – că ceva nu merge. Totul va merge bine, toate dorinţele noastre îşi vor găsi împlinirea – ne reaminteşte Toma – numai dacă-l facem pe Dumnezeu ţelul suprem al tuturor dorinţelor noastre.

Gânduri profunde (şi înalte)

Spre deosebire de Dumnezeu, care e fericit în propria-i esenţă, omenirea trebuie să caute şi să atingă fericirea. Pentru Toma din Aquino, această împlinire se producea în comuniunea cu Dumnezeu, împărtăşind sau participând la binele increat şi divin. Şi aici detectăm influenţa lui Aristotel, care subliniase la rândul său că fericirea era o activitate: o mişcare intenţionată înspre un scop. Prin „activitate", Toma din Aquino înţelegea mai degrabă un tip anume de străduanie. Nu se referea la mişcare pur şi simplu, precum mersul sau alergarea, ori la acţiunea exercitată asupra unui obiect, precum tăiatul lemnelor. Nu se referea nici la aplecarea spre treburile lumeşti, ducând ceea ce numim îndeobşte „un trai activ".

Activitatea desemnează ceva într-adevăr dinamic: progresul de la potenţial la efectiv, de la necopt la maturitate, de la

imperfecțiune la desăvârșire. Prin expresii de genul „a sosit vremea să..." ori „cutare timid s-a deschis ca o floare", ne apropiem de sensul de *evoluție* al activității, pe care Toma o considera atât de importantă. Ceea ce trebuie să se dezvolte mai mult ca orice e viața însăși. Existența noastră nu ar trebui să hoinărească aiurea – fapt după fapt după fapt –, ci ar trebui să evolueze cu o intenție, înspre un țel final, satisfăcător.

În concepția lui Toma din Aquino, activitatea supremă în viață o constituie căutarea fericirii, căutare ghidată de intelect. Măcar în această privință rațiunea nu are ce obiecta: cum fericirea este cel mai înalt țel al omului, atingerea ei trebuie să se bazeze pe facultatea cea mai înaltă a omului, care este intelectul. (Deși discipolii Sfântului Francisc din Assisi vor susține că iubirea este facultatea cea mai nobilă a omului.) Partea de intelect care-l preocupă însă cu adevărat pe Toma este contemplarea, pe care o percepe drept funcția cea mai înaltă a omenirii. Cu alte cuvinte, contemplarea este singura dintre cele mai importante activități pe care o putem desfășura.

Ca să fim fericiți, trebuie să contemplăm, dar nu putem contempla chiar orice: o margaretă, un manechin de la casa Calvin Klein sau legea a doua a termodinamicii. De vreme ce fericirea este finalitatea noastră cea mai nobilă, trebuie să contemplăm cu ajutorul intelectului cel mai nobil obiect, lucrul ultim, absolut, care poate fi cunoscut. Toma e de părere că există o singură entitate care se înscrie în acești parametri: Dumnezeu, arhitectul și stăpânul universului. Fericirea pe care o obținem din contemplarea lui va fi desăvârșită (și nicicum altfel *decât* desăvârșită), deoarece Dumnezeu, cauza primă a tuturor lucrurilor, este perfecțiunea în sine. Doar în „viziunea esenței dumnezeiești", spune Toma din Aquino, putem atinge „fericirea supremă și desăvârșită"[4].

4. *Ibidem*, articulus 2; traducere în engleză de John A. Oesterle, ed. cit., p. 39.

Faţă către faţă

Precum al-Ghazali înaintea sa, şi Toma din Aquino credea că forma cea mai înaltă a fericirii consta în întâlnirea directă cu Dumnezeu şi în plăcerea procurată de vederea chipului său. Dar numai în rai putem avea această viziune beatificatoare, doar în rai îl putem vedea pe Dumnezeu nemijlocit. În conformitate cu credinţa creştină, adevărata fericire este transcendentă şi supranaturală. În viaţa trecătoare putem atinge, în cel mai bun caz, o fericire parţială, incompletă. La fel ca alte religii, şi creştinismul respinge cu putere ispita vremelnică a bogăţiilor de pe pământ şi a valorilor lumeşti: acestea nu ne preocupă deplin deoarece nu reuşesc să ne facă pe deplin fericiţi. Augustin era pesimist şi credea că nici o fericire nu e posibilă în viaţa de pe pământ, doar speranţa în fericirea din viaţa de dincolo. (Dacă am fi romani, iar la porţile oraşului s-ar afla barbarii, şi noi am putea gândi la fel.) Toma din Aquino avea însă aplecare pentru o perspectivă mai echilibrată, potrivit căreia în această viaţă ni se poate îngădui să vedem fericirea deplină care ne aşteaptă în rai. Cuprins de bucurie, el arăta cum ar putea oamenii să participe cu adevărat la fericirea cerească (*participatio beatitudinis*).

Chiar şi aşa, viziunea lui Toma din Aquino este asimetrică. Fericirea atinsă în timpul vieţii trebuie să însemne de fiecare dată mai puţin decât fericirea desăvârşită din rai, deoarece esenţa dumnezeiască (a cărei contemplare *este* fericirea) ne rămâne inaccesibilă aici pe pământ. Simţim în cazna noastră că o parte din Dumnezeu rămâne ascunsă şi ne chinuieşte gândul că viziunea beatificatoare e incompletă şi că, astfel, nu putem cunoaşte adevărata fericire. Deocamdată, natura adevărată a lui Dumnezeu trebuie să rămână ascunsă minţii umane, întrucât „tot ce ştie omul despre Dumnezeu este că ştie că nu-l ştie"[5].

Nemulţumirea noastră cauzată de separarea de Dumnezeu nu e o simplă supărare, ca atunci când nu reuşeşti să completezi

5. Aquinas, *De potentia,* quaest. 7, art. 5, ad. 14, citat în Karen Armstrong, *A History of God*, Vintage, London, 1999, p. 238.

un rebus. Seamănă mai degrabă cu un simțământ profund de neputință: am fost făcuți să-l cunoaștem pe Dumnezeu (Toma nu s-a îndoit niciodată de aceasta), și totuși nu-l cunoaștem; nu ne putem împlini destinul. Îl căutăm pe Dumnezeu în lume, dar nu-l găsim niciodată. Îi vedem, în cel mai bun caz, doar umbra, amprenta lui în lume. Miracolul nașterii stă mărturie că Dumnezeu ne-a creat; legile naturii îi trădează geniul; tunetul îi vădește puterea; iar stelele sclipitoare din depărtări mărturisesc faptul că e infinit. Cum recita poetul Gerard Manley Hopkins, „Lumea e copleșită de măreția Domnului". Lumea e copleșită însă de Dumnezeu însuși. Nu știm nimic despre el – și totuși, de el depinde întru totul fericirea noastră.

Rămânem, așadar, cu credința neliniștitoare, și totuși optimistă, că, pentru a fi fericiți, la modul total și statornic, trebuie să contemplăm esența divină care nu se poate găsi pe pământ. Autorii Noului Testament ne dau asigurări că în cer nu vom afla doar o reflexie sau o imagine a lui Dumnezeu (cum e cazul în această lume), ci o viziune concretă a ființei sale pure. În celebra formulă adresată de Sfântul Pavel creștinilor din Corint: „Căci acum vedem ca într-o oglindă, în chip întunecos; dar atunci vom vedea față către față"*. Convertitul din Damasc voia astfel să spună că, odată surprinsă, viziunea beatificată ne ajută să-l cunoaștem pe Dumnezeu în mod limpede, nemijlocit și fățiș, mult deasupra cunoașterii estompate de care avem parte aici, pe pământ, unde avem acces la divinitate doar indirect, prin intermediul simbolurilor, semnelor și alegoriilor. Strălucirea viziunii nu va păli niciodată, susține Toma din Aquino, deoarece „mintea omului va fi pe vecie unită cu Dumnezeu, într-o singură acțiune, continuă, statornică"[6].

---

* 1 Corinteni 13, 12 (n. tr.).

6. *Summa Theologiae*, Prima secundae, quaestio 3, articulus 2; traducere în engleză de John A. Oesterle, ed. cit., p. 30.

„Uluitor, harul"

Trudind în această viaţă prin intermediul raţiunii şi al destoiniciei, putem dobândi doar o aparenţă a fericirii totale şi veşnice care ne aşteaptă în viaţa de apoi. Neputând să devenim fericiţi la modul absolut prin propriile noastre eforturi, ne punem nădejdea în ajutorul lui Dumnezeu. Ne aflăm în pragul fericirii cereşti, fără a putea trece dincolo, iar Domnul ne vine în ajutor. El ne ridică de la pământ prin harul său.

Ca orice dar, nici cel al harului nu vine în funcţie de merite. Toma din Aquino elimină orice ambiguitate în această privinţă. Domnul dăruieşte harul său, fără plată, păcătoşilor nesupuşi, oamenilor care nu pot să câştige acest dar, ci numai să-l accepte. Vrem să-l cunoaştem pe Dumnezeu pentru că Dumnezeu însuşi ne-a insuflat această dorinţă în inimă din prima clipă a creaţiei. Dumnezeu ne-a făcut astfel încât să ne putem regăsi alături de el, iar dacă i-ar refuza propriei creaţii posibilitatea de a-i îndeplini această dorinţă, ar fi un Dumnezeu pervers. Prin har, posibilitatea devine posibilă.

Şi totuşi, primind harul, nu înseamnă că suntem absolviţi de orice responsabilitate, că trebuie să aşteptăm pasiv să ne cadă pur şi simplu harul din cer şi să ne acopere. Dimpotrivă, trebuie să-i ieşim în întâmpinare – insistă Toma din Aquino. Trebuie să ne facem partea noastră din lucrare, să depunem eforturi pentru a atinge virtutea. Întrucât virtutea, temelia fericirii imperfecte de pe pământ, ne va îndruma înspre fericirea desăvârşită din ceruri. Toma se referă la calităţile morale din tradiţia aristotelică, dreptatea, curajul, cumpătarea şi prudenţa, alături de calităţile creştine consacrate (denumite de el „virtuţi teologice" întrucât vin de la Dumnezeu): credinţa, nădejdea şi milostenia. Ele constau în obişnuinţa sau aplecarea de a face ceea ce este bine. Prin harul lui Dumnezeu facem pasul din urmă pe calea înspre fericirea veşnică; dar pentru a ajunge pe această cale trebuie să dăm dovadă de virtute. În căutarea fericirii, virtutea reprezintă exigenţa fundamentală. Greşim amarnic dacă ne închipuim că ne putem purta pe lumea aceasta cu răutate şi cruzime, ca apoi, dintr-odată,

prin harul divin, să ne trezim în împărăția fericirii veșnice. Ar însemna să ne batem joc de principiile morale.

Tăcerea tunătoare a Sfântului Toma

Ca o fină ironie în viața lui Toma din Aquino, mesajul ultim al acestui om, atât de pornit până atunci să se exprime aprig și hotărât, a fost... tăcerea. A devenit tăcut nu pentru că nu mai avea ce să spună, ci pentru că nu exista nici o modalitate în care s-o spună. Toma coborâse până în profunzimile inefabile ale tainei lucrurilor, atinsese un adevăr pe care vorbele nu reușeau nicidecum să-l surprindă. L-a cuprins tăcerea, pe care n-au reușit s-o rupă nici sora sa devotată, nici tovarășul său preaiubit, *Fra* Reginaldo, și care a durat până în clipa morții.

Marele său tratat a rămas neterminat, și nu pentru că mâna scriitorului ar fi fost oprită de moarte, ci pentru că autorul trăise îndeajuns de mult – rectific: îndeajuns de profund – ca să-și dea seama că truda mâinii nu ar putea reda vreodată minunile inimii. La fel ca alți teologi ai vremii sale, el aflase despre un mistic persan înțelept din alt veac, pe nume Algazal. Poate că, în momentul în care l-a învăluit propria-i viziune mistică, acest călugăr creștin a dobândit o perspectivă mai profundă asupra credinței islamice erudite potrivit căreia tăcerea poate exprima adevărul în egală măsură precum cuvintele.

În urma acestei viziuni, Toma din Aquino trebuie să fi realizat că adevărata natură a lucrurilor este insondabilă, iar în ultimă instanță rațiunea nu o poate găsi. Nici unul dintre răspunsurile pe care le-am putea da vreodată nu ar fi pe măsura întrebărilor noastre. Și totuși, există o cale prin care lucrurile pot fi cunoscute, dar pe care mintea nu o poate cuprinde. Această cale nu are nimic în comun cu rațiunea și logica, ci cu transcenderea acestora. Răspunsul pe care-l dăm rațiunii noastre limitate, minții omenești mărginite nu presupune să renunțăm la rațiune, întrucât ar însemna să cădem în vârtejul fără fund al ignoranței. Avem nevoie de *altceva* decât rațiunea. În lipsa unui cuvânt mai adecvat, îi

putem spune imaginaţie, deşi de-a lungul veacurilor i s-au dat diverse denumiri: extaz mistic, meditaţie sau, simplu, rugăciune. Avem, firește, nevoie de raţiune ca să ne stimulăm imaginaţia, aşa cum avem nevoie de barcă pentru a traversa un râu. Odată ajunşi însă la ţărm, suntem nevoiţi să coborâm din barcă pentru a explora teritoriul. În mod similar, raţiunea îşi va fi îndeplinit menirea atunci când îşi va fi „atins limitele", nemairămânând decât să trecem dincolo de ea.

Tocmai acest gen de transcendere a realizat Toma din Aquino – sau mai curând a fost învăluit de aceasta, prin acea viziune care l-a amuţit în timpul slujbei din zorii reci, de decembrie, din 1273. Revenim la relatarea zilelor din urmă ale Sfântului Toma, întrucât aceasta dovedeşte, mai clar decât am putea noi dovedi vreodată, că viaţa are o dimensiune sacră pe care raţiunea nu o poate percepe. Aceasta este morala constantă a poveştii sale: ceea ce cunoaştem prin intermediul raţiunii este adevărat, dar niciodată îndeajuns. Nu e o morală tristă, ci presupune o fericire de neînchipuit. Trebuie să vedem în bietul călugăr cerşetor nu o fiinţă copleşită de deznădejde, ci plină de mulţumire şi împăcare. Trebuie să ni-l imaginăm fericit.

Într-un fel pe care nici chiar el, cel mai elocvent dintre oameni, nu l-ar putea descrie, Sfântul Toma a trăit o experienţă a unei realităţi imposibil de înţeles. Simpla conştientizare a experienţei sale ar trebui să ne îndemne, aşa cum s-a întâmplat în cazul lui, la tăcere. Trebuie să ia sfârşit vremea cărţilor, a lecturilor, a scrisului. Şi totuşi, tăcerea ce va cădea asupra noastră nu denotă înfrângere sau deznădejde. Va fi o tăcere de izbândă. Nici triumf, nici orgoliu, ci gratitudine discretă odată cu încheierea călătoriei şi cu înţelegerea miezului invizibil al tuturor lucrurilor.

În drum spre ceruri

Creştinismul greşeşte atunci când reproşează cuiva faptul că nu e creştin, la fel cum nici o credinţă nu ar trebui să-i reproşeze vreunui om faptul că nu o profesează. Şi totuşi, de vreme ce iluminarea,

și nu convertirea religioasă, reprezintă scopul căutărilor noastre, putem spune că opiniile Sfântului Toma cu privire la fericire nu țin deloc de vreo exigență de credință sau convingere. Nu toate concepțiile sale depind de adevărul creștinismului. De vreme ce Toma din Aquino a putut auzi glasul adevărului la Aristotel, poate că-l putem asculta și noi în el.

Se prea poate însă să nu ne placă ce auzim. Răzbate adesea din scrierile lui Toma din Aquino un ecou, ca un dangăt strident pentru noi: fericirea desăvârșită nu poate fi atinsă în viața de pe pământ. Auzim frecvent acest refren, și niciodată în tonurile cele mai pașnice. Este o viziune prea exaltată asupra fericirii, care nu se potrivește cu credința noastră modernă în autosuficiență. De ce, creându-ne, Dumnezeu ar fi pus în noi dorința de a-i contempla esența – o dorință bine înrădăcinată în mintea noastră, precum foamea și setea –, lipsindu-ne în același timp de modalitățile prin care ne-am putea îndeplini această dorință?

Fericirea din ceruri se prea poate să fie – iar Sfântul Toma este încredințat de acest lucru – o prelungire amplificată a fericirii de pe pământ. Nu există însă nici o garanție că vom ajunge în rai. Nu știm dacă ne așteaptă fericirea desăvârșită, nici nu ne putem estima șansele de a o atinge, întrucât însăși atingerea ei ține de altceva decât puterile muritorilor. Prin harul divin, creștinismul ne poate pune într-adevăr la dispoziție mijloacele prin care poate fi atinsă fericirea desăvârșită, iar aici pe pământ putem prinde o licărire a ei în genul experienței unice trăite chiar de Toma din Aquino. De vreme ce totuși harul nu depinde de meritele sau efortul personal, trebuie să avem credința că Dumnezeu ni-l va acorda, fără plată și pentru totdeauna. Este, firește, o perspectivă dispreţuitoare asupra vieții omenești: nici nu putem renunța la dorința noastră de a atinge fericirea, nici nu o putem răscumpăra în vreun fel.

Dacă am încheia în această notă descurajantă ar însemna să ilustrăm greșit viziunea Sfântului Toma asupra fericirii. Întrucât, deși a insistat asupra harului divin necesar, deși ne-a îndemnat să trecem dincolo de rațiune, oricât ar fi ea de exaltată, nu a uitat niciodată adevărul potrivit căruia încercările noastre de a

atinge fericirea încep, trebuie să înceapă în viaţa de zi cu zi. Dacă fericirea reprezintă o împlinire, ceea ce susţinea şi Sfântul Toma, atunci unde altundeva decât pe pământ ar trebui să începem să o aducem la împlinire?

Dintre toate lecţiile pe care sfântul catolic le-a învăţat de la păgânul filozof grec, cea mai surprinzătoare (în măsura în care *noi* am avut tendinţa s-o uităm) pare a fi următoarea: cea mai autentică trăsătură a omenirii rămâne legătura dintre trup şi suflet. Într-un mod care sfidează toate satirele ulterioare, Toma din Aquino nu vedea în trup temelia tuturor relelor, tărâm al ruşinii. Hristos însuşi a fost Cuvântul *întrupat*. Pe patul morţii, Sfântul Toma (el însuşi poet de ocazie) a cerut să i se citească din Cântarea Cântărilor, a lui Solomon. Fiind pe cale să se despartă de propriul corp, el nu voia decât să asculte un poem de dragoste, şi astfel să i se reamintească plăcerile trupului. Nu există dovadă mai elocventă că, deşi trebuie să transceandă această lume, fericirea supremă a oamenilor nu poate nega lumea. Calea spre fericire se poate să ne poarte spre adâncurile unei taine al cărei răspuns se află într-o sferă dincolo de înţelegerea noastră imediată, dar ea este deschisă tuturor, până şi celui mai tacitum bou.

6. Alchimia fericirii (islamul)

O concepție tradițională islamică (*hadith*) stipulează că, la începutul fiecărui veac, Dumnezeu trimite pe cineva care să dea suflu nou și să inspire comunitatea credincioșilor. Marele reformator din veacul al cincilea al erei islamice a fost Abu Hamid al-Ghazali (1058-1111), „Mărturie a islamului", „Podoabă a credinței" și „Înnoitor al credinței". Al-Ghazali era încredințat că Dumnezeu îl chemase să reînnoiască islamul în momentele sale de criză, iar numeroși musulmani îl consideră doar pe profetul Mahomed superior autorității acestuia. Trebuie să-l socotim a fi unul dintre cei mai originali gânditori spirituali din toate culturile umanității.

Născut în cetatea persană Tus, în provincia de nord-est a Korusanului, al-Ghazali a arătat de mic pasiune pentru domeniul cunoașterii. După cum rememorează în autobiografia sa spirituală, *Salvarea de la rătăcire*[1], „setea de a înțelege lucrurile așa cum sunt ele cu adevărat mi-a stat în fire încă de la o vârstă foarte fragedă". O întâmplare cu niște tâlhari a stat mărturie pentru această deprindere: nu le-a cerut acestora să-i înapoieze banii sau hainele de care-l jefuiseră, ci cărțile. Surprinși de curajul băiatului – sau poate dându-și seama de câștigul scăzut în caz de vânzare a unor mâzgălituri de învățăcel –, tâlharii i-au înapoiat lucrările. (Gândindu-se că o asemenea cerere nu s-ar bucura de un răspuns similar și a doua oară, al-Ghazali va petrece următorii trei ani memorând acele scrieri.) Aproape sigur, relatarea

---

1. Abu Hamid al-Ghazali, *The Deliverance from Evil*, in W. Montgomery Watt, *The Faith and Practice of al-Ghazali*, George Allen & Unwin Ltd, 1953, p. 21.

nu e reală, dar demonstrează că al-Ghazali era într-adevăr un om care voia să ştie totul. După cum avea să descopere curând singur, problema era că abordase lucrurile greşit.

În tinereţe, a studiat dreptul şi teologia la şcoala Nizamiyya din Nishapur, iar talentul său l-a menit unei cariere academice. În anul 1091, la vârsta de numai treizeci de ani, a fost numit profesor de drept la şcoala Nizamiyya din Bagdad, una dintr-o serie de instituţii de învăţământ superior înfiinţate de Nizam al-Mulk, vizirul sultanului turc, pentru a promova islamismul sunnit (ortodox). Al-Ghazali devenea astfel un om de înaltă ţinută şi reputaţie.

Curând după ce a atins acest post de eminenţă intelectuală, a căzut victimă, din câte ştim, unei crize spirituale istovitoare. Deşi nu s-a îndoit nici o secundă de propria-i credinţă, al-Ghazali voia să ştie totuşi dacă raţiunea putea aduce lumină asupra credinţei. Într-un mod care avea să-l anunţe pe Toma din Aquino, al-Ghazali era de părere că raţiunea şi credinţa se aliau în căutarea adevărului suprem şi ultim. Aşa că s-a hotărât să caute cunoaşterea dincolo de îndoială, iar adevărul dincolo de pervertire. Era în căutarea unei certitudini raţionale, într-atât de puternică, atât de neclintită, încât nici măcar miracolele – suspendarea raţiunii – nu ar putea-o răsturna. După cum avea să afle însă, gândirea raţională nu poate dezvălui prin sine adevărul ultim al lucrurilor; întrucât există lucruri pe care mintea abia dacă şi le poate imagina, ca să nu mai vorbim de înţelegerea lor.

În timpul crizei sale spirituale, al-Ghazali a început să studieze sufismul, latura mistică a islamului. Misticii nu erau pasionaţi de teorii şi abstracţiuni, nici de tradiţie şi cutume; optau mai curând pentru experienţa pură. Şi s-au dovedit a fi un model pentru al-Ghazali pe parcursul crizei sale:

> „Mi-a devenit limpede că misticii trăiau experienţe reale, nu se agăţau de cuvinte, şi că deja avansasem cât de departe se putuse pe calea înţelegerii intelectuale. Acum urma să trec nu sub autoritatea educaţiei prin intermediul vorbelor şi al studiului, ci numai prin experienţa nemijlocită, păşind pe calea mistică."[2]

2. *Ibidem*, p. 55.

Definind această cale spre fericire, al-Ghazali și-a cercetat cu atenție propria-i viață. Deși fusese sincer în credința lui în Dumnezeu, se rușina pentru că punea preț pe reușitele lumești, pe amorul propriu și pe setea de a fi recunoscut și stimat de ceilalți. O perioadă, a fost dominat de teamă și șovăială. S-a trezit cu hotărârea nestrămutată de a pleca din Bagdad și de a renunța la profesie, dar până la căderea serii tăria din zori dispăruse; credința îl îndemna să caute o nouă viață, dar lanțurile dorințelor lumești îl țineau locului. Al-Ghazali nu s-a putut convinge să ia aminte la strigătul – propria-i voce interioară – care-l chema:

> „La drum! La drum! A mai rămas puțin din viață, iar călătoria ce te-așteaptă e lungă... Dacă nu te pregătești acum pentru viața veșnică, oare când? Dacă nu retezi acum aceste lanțuri, când oare le vei reteza?"[3]

Cu cât rezista mai mult chemării, cu atât i se agrava criza. Și-a pierdut darul vorbirii, fiind astfel nevoit să renunțe să mai predea. După aceea, gâtul i s-a îngustat atât de mult, încât nu mai putea mânca. Într-o străfulgerare de intuiție mistică, a înțeles că suferința sa fizică nu era decât semnul vizibil al unei boli interioare. Inima îi era bolnavă. Înfrânt și epuizat, al-Ghazali a recunoscut într-un final că doar Dumnezeu îl putea vindeca.

Așadar, în plină faimă, a renunțat la tot ce obținuse cu atâta trudă. Le-a spus prietenilor că avea să facă un pelerinaj la Mecca, aceasta fiind însă numai o tactică de diversiune; avea să plece de fapt în Siria – și voia să meargă singur. Înainte să plece, al-Ghazali și-a dat copiii în grija unor rude apropiate, a pus deoparte o sumă de bani pentru educația acestora, după care și-a donat întreaga avuție. Jurase să trăiască precum misticii sufiți săraci, dornic să-și curețe sufletul, împodobindu-l cu virtuți și, în cele din urmă, pierzându-se în contemplarea plină de dragoste a lui Dumnezeu.

Când a părăsit Bagdadul, se spune că al-Ghazali ar fi luat doi catâri încărcați cu cărți. La scurt timp după ce și-a început

3. *Ibidem*, p. 57.

călătoria, a fost atacat de tâlhari. De astă dată, al-Ghazali nu a mai fost atât de convingător: hoţii l-au doborât şi i-au luat toate cărţile. Câţiva ani mai târziu, la Mecca, după ce avea să treacă printr-o iluminare interioară, a avut o viziune în care i-a apărut Khidr, nemuritorul îndrumător sufit. I-a spus lui al-Ghazali că, dacă nu i-ar fi fost furate acele cărţi atunci, ar fi rămas pe veci înrobit de ele, neputând citi astfel „cartea" adevăratei cunoaşteri care se află în inima lui. Khidr a interpretat mistic situaţia şi a arătat semnificaţia profundă care se ascunde într-o întâmplare comună. Firește, poveştile despre al-Ghazali şi hoţii de cărţi sunt apocrife (ca atâtea alte istorisiri din textele sufite), întrucât scopul lor prim este simbolic: vor să scoată la iveală o semnificaţie ascunsă. Prin intermediul celor două povestiri aflăm că există o vreme în care trebuie să urmezi calea raţiunii şi o vreme în care să te desprinzi de ea. Înţelepciunea înseamnă să ştii când anume e cazul să treci dincolo de raţiune.

Lipsit de cărţile sale, dar dobândind mai multă înţelepciune, al-Ghazali s-a stabilit la Damasc, unde a petrecut în linişte doi ani, meditând şi îndeplinind ritualul religios. Pentru cineva ca al-Ghazali, ar fi fost foarte greu să nu fie recunoscut pe străzile şi în pieţele din Damasc, aşa că se prea poate să-şi fi petrecut zilele într-o singurătate absolută. Iar această singurătate i-a fost de folos, deoarece, meditând, şi-a depăşit criza spirituală. Şi-a revenit nu prin propriile-i forţe, ci (ca să folosim metafora lui preferată) prin lumina lui Dumnezeu care i-a coborât în suflet. Dar neîntinat al lui Dumnezeu către oamenii păcătoşi, această lumină ne străbate sufletul şi ne străpunge inima atât de tare, încât, cum zicea al-Ghazali, nu avem de ales: trebuie să lăsăm deoparte această lume a amăgirii şi să ne îndreptăm cu toată fiinţa către adevărata realitate care este Dumnezeu.

Atingând această stare de iluminare, al-Ghazali s-a reîntors spre lume. A mers mai întâi la Ierusalim, unde s-a rugat la Cupola Stâncii – unde era templul lui Solomon şi unde, potrivit tradiţiei, Avraam ar fi adus ofrandă pe fiul său Isaac, iar Mahomed ar fi făcut miraculoasa călătorie nocturnă spre ceruri. Mai apoi, al-Ghazali şi-a început pelerinajul spre Mecca – îndeplinind astfel una

dintre poruncile legii islamice tradiționale (*Sharia*) –, călătorie pe parcursul căreia a avut ocazia să se roage la mormintele lui Avraam din Hebron și al lui Mahomed din Medina. După ce a văzut Mecca, s-a întors la Bagdad, unde și-a regăsit copiii. În cele din urmă s-a mutat înapoi în Tus, orașul său natal, unde a înființat o comunitate de călugări.

Învățăturile pe care le-a dobândit în perioada sa de solitudine le-a consemnat în cea mai importantă scriere a sa, *Renașterea științelor religioase* (*Ihya 'Ulum ad-Din*), care cuprinde 6 000 de pagini, împărțite în patru volume. (Această carte a fost arsă în piețele din Spania musulmană înainte ca al-Ghazali să devină o autoritate religioasă recunoscută.) Mai târziu, avea să scrie o versiune reușit condensată a capodoperei sale arabe, pentru a fi folosită de cititorii de rând, care simțeau nevoia de înțelepciune spirituală și îndrumare morală, precum elitele religioase. Al-Ghazali a avut grijă să scrie această lucrare mai populară în persană, dialectul local al concitadinilor săi. Această carte a fost numită *Alchimia fericirii* (*Kimiya-i-Sa'adat*).

De multă vreme, al-Ghazali se văzuse tentat să se întoarcă la catedra de la școala Nizamiyya, din Nishapur, unde studiase în tinerețe. Era alt om atunci când a început să profeseze din nou:

> „Am adus oamenilor o cunoaștere prin care să afle succesul lumesc... Acum însă, îi chem pe oameni la acea cunoaștere prin care se renunță la reușitele pământești, arătând că ele se află pe o treaptă joasă pe scara valorilor veritabile. Asta vreau să fac, acesta e țelul meu, dorința mea, Dumnezeu mi-e martor. Nu-mi doresc nimic mai mult decât să devin mai bun, și să-i ajut și pe ceilalți să fie. Nu știu dacă-mi voi atinge țelul sau dacă va trebui să plec înainte să-l ating."[4]

Ca o tristă ironie a istoriei, câțiva ani mai târziu a trebuit să plece înainte să-și ducă sarcina la bun sfârșit. În zorii zilei în care avea să moară, a cerut să i se aducă un lințoliu. L-a sărutat și și l-a așezat pe ochi spunând: „Eu, preasupusul, intru în

4. *Ibidem*, p. 76.

prezenţa regelui". Şi-a întins picioarele şi şi-a întors faţa către Mecca. La răsăritul soarelui, era deja mort.

Călătoria spre înlăuntru

Miezul islamului îl reprezintă Coranul, textul sacru pe care Dumnezeu i l-a revelat lui Mahomed în peştera din munţii Hira, în preajma anului 610. Prezentând toate principiile şi valorile după care trebuie să trăiască musulmanii, Coranul mai cuprinde şi numeroase „ziceri" ale Profetului şi relatări ale faptelor şi hotărârilor sale. Ansamblul acestor texte formează tradiţia musulmană cunoscută sub denumirea de „calea profetică" (*al-Sunna*). Ca şi celelalte credinţe monoteiste, şi această tradiţie se bazează pe o serie de legi ce trebuie respectate, porunci ce trebuie îndeplinite şi reguli ce trebuie urmate întocmai.

Şi totuşi, mai există o trăsătură a acestor „religii ale cărţii", o trăsătură ce scoate în evidenţă semnificaţia lor interioară. Această altă dimensiune, ascunsă, o constituie misticismul. Misticismul nu reprezintă atât o şcoală de gândire, cât o atitudine, un stil de viaţă, întrucât încearcă să treacă de la forma exterioară a religiei la un adevăr mai profund – adevăr care nu poate fi transpus într-o gândire şi într-un limbaj obişnuite. Există anumite trăsături comune ale misticismului din toate religiile. Mai presus de toate, acesta constituie o experienţă personală, iar nu o teorie generală sau un concept abstract; presupune un fel de călătorie interioară (reprezentată adesea printr-o ascensiune exterioară); şi ţine nu de logică, ci de imaginaţie. În Occidentul modern, misticismul a fost frecvent greşit înţeles, ca fiind autoconcesiv sau asociat cu un spiritualism de tip „New Age", curent desprins el însuşi din anticultura hipiotă a anilor '60. Toată această încurcătură ne îngreunează efortul de a surprinde viziunea şi rigoarea acestei căi străvechi şi extraordinare.

În calitatea noastră de moştenitori ai tradiţiilor raţionale ale ştiinţei şi logicii, se poate să abordăm cu scepticism, poate chiar să nesocotim pretenţia misticilor de a transforma imaginaţia într-o

cale de a atinge fericirea. Cu toate acestea, imaginația nu este cu totul străină de gândirea rațională. (Cum altfel se produc descoperirile științifice, decât prin acei savanți care-și *imaginează* că un lucru se poate să fie adevărat – ipoteza – și apoi se decid să o și dovedească?) Imaginația nu înseamnă să născocești – în acest caz vorbim despre fantezie, cu totul altceva –, ci să pătrunzi adevărurile de dincolo de înțelegerea rațională. Prin intermediul imaginației, putem surprinde ceea ce e absent, invizibilul, ceea ce este, cel puțin deocamdată, doar o posibilitate. Chiar ne uimește faptul că e nevoie de ceva imaginație ca să fim fericiți? Fericirea trebuie să se afle, într-o oarecare măsură, într-o sferă de dincolo de rațiune, pentru că pornește de la o realitate viitoare imaginată: persoana în care trebuie să ne transformăm.

Și astfel, misticismul presupune anumite experiențe intense de imaginație, nu dintr-un motiv oarecare, ci pentru motivul just că este în căutarea unui adevăr care nu poate fi exprimat în simple cuvinte. De vreme ce, prin însăși definiția sa, un zeu infinit nu se poate compara cu niște ființe umane limitate, pe Dumnezeu nu-l putem cunoaște nemijlocit; simțurile noastre și conceptele raționale nu ne sunt de nici un folos. Nu-și găsește rostul nici unul dintre argumentele pe care le-ar putea inventa omul ca să explice existența lui Dumnezeu întrucât, indiferent unde s-ar afla Dumnezeu, acest domeniu rămâne de nepătruns minții omenești. Oricine ar fi Dumnezeu, el este dincolo de logică, și de aceea știința nu poate dovedi nici existența, nici inexistența lui. Cu toate acestea, deși nu-l putem gândi pe Dumnezeu, putem în schimb să ni-l *imaginăm*. Prin intermediul miturilor, al simbolurilor și arhetipurilor, putem atinge acea realitate pe care nu o putem cuprinde pe deplin. E adevărat că ne creăm acele imagini cu ajutorul minții, dar putem *simți* că există o dimensiune mai profundă înlăuntrul lor. Intuim că există o semnificație secretă pe care rațiunea nu o poate face cunoscută. Dintotdeauna, marii mistici ai tuturor credințelor au avut convingerea că regulile de comportament prescrise au doar o valoare restrânsă în această năzuință spre fericire – sau, ca să ne exprimăm în termeni mai teologici, în această căutare a unui temei, specifică tuturor ființelor,

în această contemplare a esenţei lui Dumnezeu. Astfel, la un moment dat e cazul să se renunţe la asemenea reguli pentru ca experienţa mistică personală să devină primordială, aşa cum şi trebuie să fie. „Cel iluminat, scria al-Ghazali, ştie, nu de la alţii sau prin credinţa tradiţională, ci din experienţa concretă, ce anume aduce durere sau fericire sufletului."[5]

Religiile orientale s-au arătat mai receptive la misticism tocmai pentru că nu sunt într-atât de robite regulilor şi poruncilor. De-a lungul căii mistice, aceste religii trebuie să renunţe la mai puţin balast decât celelalte. Prin comparaţie, ritualurile înstăpânite şi tradiţiile islamului, creştinismului şi iudaismului au fost dintotdeauna împotriva acceptării forţei experienţei personale. Cu toate acestea, chiar şi în acest sol aparent deloc fertil, a prins rădăcini misticismul. Pe parcursul istoriei islamului, tocmai gândirea mistică – sufismul – a conferit bogăţie şi libertate unei tradiţii care ajunsese să pară rigidă şi închisă.

O, dulce taină

Sufismul susţine că islamul implică două aspecte: forma exterioară şi spiritul interior. (Denumirea sufismului se presupune că vine de la *suf*, roba din lână albă pe care misticii musulmani o poartă de peste o mie de ani şi care se spune că fusese agreată chiar de Profet.) El a apărut în deceniile cât a trăit Mahomed ca o contrareacţie la respectarea întocmai, fără abatere, a legilor şi formelor culturii religioase islamice. Protestând împotriva rigorii care ameninţa să le reducă religia la o supunere oarbă faţă de ritualuri şi porunci, sufiştii au adresat tuturor celor care acceptaseră legea islamică la modul superficial – adică în manifestările exterioare – să-i descopere semnificaţia interioară profundă şi bogată. Nu-şi doreau să răstoarne legea religioasă, ci să îmbogăţească înţelegerea ei.

---

5. Abu Hamid al-Ghazali, *The Alchemy of Happiness*, traducere în engleză de Claud Field, Elton L. Daniel (eds.), M.E. Sharpe, Inc., London, 1991, p. 52.

Sufiştii au marcat deosebirea dintre manifestarea exterioară a ritualului religios şi aspectele sale spirituale, care nu este o deosebire criptică: noi suntem capabili să înţelegem diferenţa dintre formă şi conţinut, aparenţă şi substanţă, exterior şi interior. Să luăm exemplul celor cinci rugăciuni zilnice pe care trebuie să le rostească fiecare musulman. Aceste fapte ritualice au şi o formă de suprafaţă, şi un conţinut profund. Atunci când îţi întorci faţa spre Mecca să te rogi, dovedeşti în plan fizic că ţi-ai întors inima înspre Dumnezeu. La fel, curăţarea locului în care urmează să te rogi se vădeşte a fi un simbol al purificării inimii tale.

La o scară mai mare, pelerinajul la Mecca reprezintă, în forma sa manifestă, călătoria spre locul cel mai sfânt din lume. În semnificaţie spirituală, călătorim astfel departe de păcatele noastre, departe de omul care am fost: pelerinajul veritabil constă într-o călătorie morală interioară. Faptele concrete de rugăciune şi de pelerinaj, departe de a constitui simple formalităţi, sunt încărcate de o forţă simbolică şi ne readuc în minte semnificaţia subtilă; în lipsa acestei semnificaţii, toate celelalte acte sunt vane şi lipsite de conţinut. Dacă îndeplineşti un ritual religios în mod mecanic, fără să urmăreşti să te purifici, dai dovadă de prefăcătorie şi astfel nu te ajută să te apropii de Dumnezeu. Nu este de-ajuns să faci ceea ce este bine; trebuie să ai un temei pentru actele tale şi s-o faci în spiritul care se cuvine.

Toate religiile monoteiste se confruntă cu tensiuni care apar inevitabil între susţinătorii manifestărilor de credinţă exterioare şi cei care caută semnificaţia interioară a lucrurilor. Până în vremurile lui al-Ghazali, la aproape cinci sute de ani după revelarea Coranului, islamul se văzuse ameninţat de neînţelegerile tot mai mari dintre sufism şi dreapta credinţă. Sufiştilor li s-a adus acuzaţia că ridică experienţa personală deasupra legii religioase, permiţându-şi astfel (pare-se) să justifice orice act, oricât de păcătos, ca fiind inspirat de divinitate. Teologilor tradiţionali li se reproşa, în schimb, că au golit islamul de vigoarea sa şi de dăruire, că l-au redus la o supunere mecanică faţă de reguli. Misiunea lui al-Ghazali era de a împăca aceste două forţe aparent opuse.

Precum misticul sufit Abu'l-Qasim al-Junayd (mort în anul 910), al cărui urmaş este, al-Ghazali era convins că trebuie să existe anumite limite ale cunoaşterii mistice – limite stipulate clar, şi nu arbitrar, în Coran şi prin Tradiţie. Misticismul dus la extrem ar face rău comunităţii musulmane, încurajând trufia şi indiferenţa faţă de îndeplinirea treburilor de folos. Dacă toţi agricultorii ar renunţa la munca lor pentru a trăi extazul mistic, spune, circumspect, al-Ghazali, atunci nimeni nu s-ar mai îngriji de bunul curs al vieţii. Cu toate acestea, al-Ghazali a susţinut şi caracterul palpabil al uniunii mistice dintre Dumnezeu şi om (deşi el nu a experimentat-o niciodată). Al-Ghazali trebuie perceput ca un propagator al curentului mistic în întregul val al islamului, împăcând şi aducând laolaltă idei şi convingeri ce numai par să se contrazică. (Un element comun ar fi, desigur, distingerea modalităţii în care *toate* societăţile, orientale şi occidentale deopotrivă, antice şi moderne, au găsit răspunsul la problemele lor.)

Mai mult decât atât, însăşi viaţa dusă de al-Ghazali este o pildă a căii sufite şi a îmbinării dintre aspectele practice şi realitatea interioară. În tinereţe, până când a atins criza spirituală, se preocupase în exclusivitate de latura practică a islamului: studierea riguroasă a legilor sale şi respectarea întocmai a ritualurilor. După ce s-a convertit însă la sufism, a căpătat o perspectivă mistică asupra adevărului mai profund care nici nu s-ar putea exprima într-un fel concret, material. În anii în care s-a rugat şi a călătorit singur, al-Ghazali şi-a cultivat această nouă practică de a pătrunde mai adânc, mai spiritual, am putea spune, în revelaţia profetică. Momentul culminant, momentul integrării s-a produs în ultimii săi ani de viaţă, când s-a întors în oraşul natal ca să predea. După cum a accentuat el însuşi, întoarcerea la locul de baştină nu a reprezentat o simplă „revenire" la cursul precedent al lucrurilor, întrucât el însuşi se tranformase între timp. Deoarece trecuse printr-o prefacere, era capabil acum să-i îndrume pe alţii către adevărul care i se făcuse cunoscut.

Al-Ghazali a fost deosebit de impresionat de o istorioară în care Junayd ocăra un ucenic pentru că-şi manifesta extazul

scoțând țipete și ascultând muzică, în timpul unei reuniuni sufite. După o perioadă de restricții autoimpuse, emoțiile stăvilite ale tânărului deveniseră într-atât de intense, încât scoase un ultim strigăt și muri pe loc. Într-un anume fel, istorioara exprimă adevărul paradoxal (cum se spune în *hadith*, „mori înainte de moarte") potrivit căruia în viață trebuie să murim pentru sinele nostru fals și să renaștem ca sine adevărat. Este un principiu sufit de bază, despre care vom vorbi ceva mai departe. Totuși, ca avertisment, această relatare ne reamintește că exprimarea fizică exagerată a înțelegerii mistice poate fi înșelătoare sau falsă. Comportamentul irațional nu exprimă în sine nimic altceva decât refuzul de a fi rațional. În cea mai mare parte a ei, rațiunea este un îndrumător de încredere, iar dacă-i nesocotim vocea, vom trage ponoasele.

Rațiunea își are însă propriile limite, întrucât, deși poate fi utilizată în nenumărate moduri – de fiecare dată vom găsi noi și noi lucruri la care merită să ne gândim –, nu ne poate pune la dispoziție decât informații despre lucruri mărginite – o furtună, o reacție chimică, o prevedere legală. Prin definiție, rațiunea nu poate cunoaște, decât prin analogie difuză, speculativă, lucrurile situate dincolo de limitele ei. La câteva veacuri după al-Ghazali, poetul mistic Shabistari (cca 1250-1320) a preluat tema minții oarbe în poemul său *Rozariul misterului*:

„Precum cel orb din naștere
Nu crede, nici nu pricepe,
Oricâte dovezi i-ai aduce,
Culorile pe care i le descrii,
Tot la fel mintea nu poate vedea ce va fi.
Dar dincolo de rațiune omul mai are o cunoaștere anume
Pe care i-a trimis-o Dumnezeu în suflet și trup
Și prin care poate pătrunde tainele ascunse."[6]

6. Shabistari, *The Secret Rose Garden*, citat în John Baldock, *The Essence of Sufism*, Eagle Editions Ltd, Royston, 2004, p. 202.

A vedea ce va fi şi a pătrunde tainele ascunse constituie un privilegiu de care se bucură numai o categorie aparte de oameni – profeţi, sfinţi şi mari îndrumători spirituali – care transcend raţiunea prin intermediul unui spirit sacru, profetic. Unii dintre noi s-ar putea îndoi de existenţa unui astfel de spirit profetic, de vreme ce nu l-au experimentat. Dar, subliniază al-Ghazali, e la fel de absurd să-i negi existenţa pe cât e de aberant ca un surd să nege existenţa muzicii doar pentru că el nu o poate auzi. Nu-i putem nega adevărul misticismului doar pentru că noi nu l-am primit. Dacă avem îndoielile noastre, să fim îngăduitori şi să ne imaginăm că există o cunoaştere care transcende raţiunea. O asemenea cunoaştere poate induce o experienţă directă a lui Dumnezeu, ceea ce explică de ce al-Ghazali îi numeşte mistici adevăraţi pe „cei care atinseseră culmea": sunt pe deplin învăluiţi în fiinţa supremă şi alcătuiesc un singur tot cu unitatea sa. Au atins culmile cunoaşterii şi ştiu tot ce trebuie ştiut.

Trist este că doar câţiva dintre noi vor transcende cu totul raţiunea, cel puţin aici, pe pământ. Pentru a arăta diferenţa dintre cei mulţi (încătuşaţi de raţiune) şi cei puţini (care se pot elibera din strânsoarea ei), al-Ghazali recurge la o comparaţie cu sâmburele de migdală. Migdala este alcătuită dintr-un înveliş exterior, o membrană internă şi un miez, din care se extrage preţiosul ulei: şi masa de credincioşi este împărţită la fel. Coaja îi reprezintă pe cei care cred, dar nu cu tărie: credinţa lor e doar de suprafaţă; membrana interioară o constituie cei autentici în credinţa lor, pe care au preluat-o însă ca atare de la familie şi dascăli; miezul îi reprezintă pe cei străbătuţi de o credinţă mai personală, dar încă subjugaţi de această lume; uleiul extras din miez simbolizează un lucru cu adevărat rar: misticul a cărui credinţă este pură, la fel cum uleiul de migdale înseamnă esenţa pură a migdalei.

După cum spune al-Ghazali, cei mai mulţi dintre noi nu vom putea trece de nivelul membranei interne. Cu alte cuvinte, toţi sunt chemaţi să se supună legii religioase, dar numai câţiva vor pătrunde semnificaţia mai adâncă a legii, înţelegând astfel virtuţile mistice. Doar acestor câţiva credincioşi le este deschisă

calea mistică, şi numai ei îşi pot dedica viaţa căutării virtuţilor celor mai înalte care cuprind semnificaţia ascunsă a celor mai puţin înalte.

Dincolo de creste

Misticii din cadrul tuturor tradiţiilor, nu doar din islam, îşi descriu experienţa ca pe o cale pe care o urmează. Adesea, această cale este verticală – înseamnă urcare –, pentru a accentua ideea că misticii tânjesc să devină mai buni, să se desăvârşească spiritual şi să înţeleagă adevărurile superioare. Pe acest drum trebuie să te caţări, întrucât pleacă de la sinele inferior, dar se încheie în comuniunea cu Dumnezeu, realitatea cea mai înaltă. Călătoria spre înalt este epuizantă şi, precum alpinistul care se chinuieşte să atingă următoarea crevasă sau margine de pe peretele stâncos, şi noi ne chinuim să atingem puritatea în această existenţă aspră.

În Coran există numeroase pasaje încărcate de o semnificaţie mistică pentru sufiţi, ei găsind aici sensuri ezoterice, ascunse, cu privire la natura căii ori a ascensiunii. E de înţeles această căutare de sensuri ascunse în Coran, de vreme ce, prin tradiţie, se baza pe memorie (mai ales în perioada în care scrierea era puţin răspândită), pentru a fi apoi recitat, atât în gând, cât şi cu voce tare. Coranul era tot timpul prezent în mintea credinciosului – trăia înăuntrul lui, dacă ne putem exprima astfel –, constituind, aşadar, o sursă permanentă de inspiraţie. Pasajele peste care se trecea la citit puteau fi analizate în amănunţime prin intermediul memoriei, stimulând imaginaţia şi dând prilejul unor interpretări şi mai profunde, şi mai complexe.

Relatarea urcării mistice la cer a lui Mahomed îi inspira pe sufiţi, care vedeau în ea pilda întemeietoare a căii sufite şi un model pentru discipolii întru credinţă din toate veacurile. Într-o noapte, în timpul unei transe meditative, profetul a fost dus pe un cal înaripat, numit Buraq, mai întâi la ruinele Templului lui Solomon din Ierusalim (unde s-a rugat alături de profeţii Avraam, Moise şi Iisus), apoi până sus, în al Şaptelea Cer. Locul acestei înălţări este marcat de Cupola Stâncii, cel mai important loc

sfânt al Islamului, după Mecca. În plan simbolic, această înălţare la cer personifică acea călătorie a omenirii până la graniţele sale cele mai îndepărtate, unde se vede pe marginea realităţii transcendente şi a sensului suprem. Înseamnă că toate legăturile lumeşti – şi mai mult decât atât, experienţele şi modalităţile lumeşti de înţelegere – erau abandonate. Prin simpla descriere în cuvinte a acestei înălţări am denatura-o, am interpreta-o greşit, întrucât experienţa în sine depăşeşte limitele limbajului uman. Cuvintele nu pot transmite acel adevăr suprem.

Şi totuşi, cuvintele sunt tot ce avem, trebuie să ne descurcăm cu ele. Şi nu trebuie să ne pierdem nădejdea: prin poezie, vorbele au reuşit să sugereze ceva aflat dincolo de ele însele, o dimensiune a adevărului pe care nu o pot surprinde întru totul, ci o pot întrezări pentru o clipită. Aşadar, vrând să descrie ascensiunea mistică, sufiştii au recurs la limbajul simbolurilor şi al imaginilor. În Occident, cel mai cunoscut exemplu de poezie sufită sunt *Rubaiyat*-ele (*Catrenele*) lui Omar Khayyam. Dar expresia alegorică cea mai puternică a căii sufite se regăseşte într-un poem epic de 5 000 de versuri scris în secolul al XII-lea de un alt autor persan, spiţer de ocazie, Fariduddin Attar. Această lucrare clasică şi înălţătoare poartă denumirea de *Manteq at-Tair* (*Graiul păsărilor*). Şi există un motiv anume pentru care povestirea se referă la păsări, acestea fiind încă din Antichitate simboluri ale sufletului omului, care poate deopotrivă să rămână închis în colivie sau să se elibereze.

La începutul poemului, păsările pământului îşi dau seama că au rămas singurele făpturi fără un conducător suprem, aşa că se hotărăsc să caute unul. O pupăză este aleasă îndrumătorul lor în această călătorie. Pupăza nu este o pasăre ca toate celelalte, regele Solomon îi încredinţase un mesaj către regina din Saba. Are pe cap o creastă pentru a ilustra înţelepciunea şi spiritualitatea sa, iar pe cioc este scris cuvântul *Bismillah* („în numele lui Dumnezeu"), primul cuvânt din Coran. Pupăza simbolizează nevoia noastră de a găsi un îndrumător spiritual (*shaykh*) de-a lungul călătoriei noastre interioare spre lumină şi fericire.

Asumându-și rolul de îndrumător și mentor, pupăza le avertizează pe celelalte păsări de drumul greu și lung care le așteaptă. Le insuflă de asemenea curaj, spunându-le că merită să facă acea călătorie, pentru că există într-adevăr un rege care le așteaptă. Îl cheamă Simurgh și se află la capătul pământului, dincolo de munții Kaf. Pentru a ajunge la misteriosul rege, păsările trebuie să străbată șapte văi, toate pline de primejdii. La început, păsările se arată încântate; curând însă, multe cad pradă disperării și îndoielilor. Unele renunță la călătorie înainte chiar de a o începe, spunând că va fi prea dificilă ori că găsirea unui rege nu e cu adevărat importantă. Privighetoarea renunță cea dintâi, deoarece nu poate sta departe de trandafirul mult iubit. Șoimul se hotărăște să nu-și părăsească stăpânul, în vreme ce rața se mulțumește să înoate aiurea pe râu.

Păsările care cedează îi reprezintă pe acei oameni într-atât de atașați de bunurile lor lumești, încât nici măcar nu-și pot începe aventura spirituală, nicicum să atingă o realitate superioară. Precum privighetoarea, luăm frumusețea trecătoare a lumii drept frumusețe veșnică și dumnezeiască; la fel ca șoimul, confundăm stăpânirile pământești ale oamenilor cu domnia eternă a lui Dumnezeu. Iar la fel cum rața pretinde că e curată tocmai pentru că stă tot timpul în apă, și noi ne amăgim că sufletele noastre sunt deja purificate, că nu mai trebuie să ne străduim deloc. În refuzul păsărilor de a porni în această călătorie trebuie să vedem reflectarea propriilor noastre neliniști și temeri față de acest drum spre înțelepciune. În parte, ne dorim să pornim pe această cale, fiindcă toți oamenii tânjesc să se contopească în ceva mai mare decât ei înșiși; și totuși, o altă parte din noi se ferește temătoare, știind prea bine că, pentru a ne încheia călătoria, trebuie să renunțăm la toate lucrurile care ni se par a fi valoroase.

Există și păsări care nu se înspăimântă totuși și-și încep hotărâte aventura. Unele șovăiesc pe parcursul călătoriei, iar pupăza le încurajează povestindu-le despre pericolele care le așteaptă în cele șapte văi. Mulți ani mai târziu, după ce străbat văile, păsările ajung într-un final la palatul lui Simurgh. Mai sunt doar treizeci din tot grupul. Cele șapte văi reprezintă cele șapte

etape de pe calea sufită, stadiile ascendente pe care le parcurge sufletul pentru a atinge fericirea desăvârșită. Ele includ renunțarea la bunurile lumești, desprinderea de dorințe și recunoașterea unificării tuturor lucrurilor într-un tot indivizibil. Într-un limbaj mai modern, am putea spune că acele văi constituie treptele tot mai înalte în iluminarea conștiinței noastre.

Oare această aventură merită toate eforturile noastre? Și, la urma urmei, cine este acest Simurgh, regele pe care l-au găsit cele treizeci de păsări? Răspunsul îl găsim în chiar numele regelui, cuvântul persan *simurgh* însemnând „treizeci de păsări". (Pentru sufiți, jocul de cuvinte nu e un tertip, ci o modalitate de a exprima o semnificație adevărată, și totuși ascunsă.) Spre mirarea lor, cele treizeci de păsări descoperă, în palatul regelui lor, că ele însele sunt Simurgh, iar Simurgh le întruchipează de fapt pe ele:

„Și în fața radioasă a lui Simurgh se-oglindiră
Ele înseși, ca Simurghul ce al lumii e – priviră
Cu uimire, și-ndrăzniră să-nțeleagă-ntr-un sfârșit
Că Simurgh este chiar ele, și drumul s-a isprăvit."[7]

Scena în care păsările văd în regele lor chiar propriile reflexii nu semnifică trufie și egoism, ci, dimpotrivă, contopirea sinelui în realitatea deplină. Acesta este momentul mult așteptat, de trezire spirituală, de atingere a unei realități mai adânci, mai intense. Precum cele treizeci de păsări, și noi putem pătrunde până în miezul lucrurilor, până la esența adevărului, putem vedea unitatea cosmică în toate lucrurile, ca și în noi înșine. Putem trasa cu ușurință paralele cu alte tradiții spirituale, de la liniștea adâncă ce a pus stăpânire pe Toma din Aquino în zilele lui din urmă, până la învățăturile hinduse potrivit cărora realitatea supremă se află peste tot în jur, la fel ca grăunte de sare dizolvat în apă.

Poemul lui Attar e frumos și deconectant, dar el urmărește altceva, și anume să ne trezească, să ne dea o imagine despre

7. Fariduddin Attar, *The Conference of the Birds*, traducere în engleză de C.S. Nott, Routledge & Kegan Paul, London, p. 219.

o realitate mai profundă decât cea pe care o putem căpăta prin lectură şi prin intermediul logicii neabătute. Povestea păsărilor vrea să iște în noi o capacitate de înțelegere intuitivă, sclipirea percepției mistice. Importanța poemului rezidă nu atât în povestea pe care ne-o relatează, cât în tăria cu care o înțelegem. La fel ca toate poemele sufite, şi acesta trebuie recitat, iar ascultându-l, omul urmărește să atingă ceva mai presus de sine, nu să se delecteze sau să se amuze. El ascultă vorbele poetului, dar aude în fapt – este pătruns de – glasul lui Dumnezeu.

Biruiește-ți sinele

Aproape de destinația lor, păsările o întreabă pe pupăză ce dar ar trebui să-i ducă lui Simurgh. Ea le sfătuiește să-i ducă regelui ceva ce nu poate fi găsit la curtea acestuia. Ce anume? se întreabă păsările, de vreme ce un rege atât de măreț are absolut totul. Nu-i adevărat, spune pupăza; două sunt lucrurile pe care regatul lui Simurgh nu le cunoaște: aleanul din inimă şi sufletul tulburat.

E limpede ce învățătură trebuie să tragem de aici: pornim pe calea mistică nu pentru că suntem puternici – deci îi putem face față –, ci tocmai pentru că suntem slabi – aşadar, avem nevoie de ea. Aventura interioară pleacă de la slăbiciunea noastră, din dorința de a umple golul din noi. În mod paradoxal, tocmai aceste sentimente negative, deşarte ne fac apți pentru fericire. Pentru că doar conştientizând acest gol din suflet putem face astfel încât să-l depăşim.

Dorința de a ne depăşi limitele trimite la o învățătură şi mai profundă: suntem prizonierii unui fals simț al identității, pe care trebuie să-l biruim pentru a ne atinge adevăratul sine. Marele poet sufit Jala al-Din Rumi (1207-1273) scria, enigmatic la prima vedere, despre nevoia de a muri înlăuntrul nostru pentru a deveni noi înşine:

„Eu, în sine fiind limitat,
Nu-mi merit al meu sine

Până când, cu sinele abandonat,
Nu m-am moştenit pe mine."[8]

Aşa cum spune Rumi, maniera egoistă, caracteristică pentru noi sau cu care ne-am obişnuit, de a ne înţelege pe noi înşine („În eul meu sunt limitat") este iluzorie – deşi nouă ni se pare a fi altfel. Astfel, iluzia pare a fi lucrul cel mai real pe care-l cunoaştem. Dar aceasta numai pentru că nu am căpătat încă înţelepciunea cu care să privim dincolo de ea. Suntem ca omul care visează şi ia visul drept realitate: realitatea adevărată e permanent lângă noi, doar că nu ne-am trezit încă din vis.

Riscând poate să tulburăm oarecum lucrurile, am putea spune că problema sinelui este sinele. Sau, în termeni psihanalitici moderni, problema sinelui este *eul*. Am mai întâlnit acest aspect, mai ales în credinţa budistă potrivit căreia eul reprezintă o capcană, iar planul defensiv al „imaginii de sine" trebuie demontat. În mod similar, misticii sufişti sunt încredinţaţi că sinele-problemă – sinele nefericit – este cel înrobit dorinţei şi stăpânit de instincte primare şi de pofte. Ei ne învaţă că, deşi ştim (şi de la bun început) ce este bine, ne tot aplecăm înspre rău, ca o corabie în derivă.

Dar, chiar şi aşa – ne asigură misticii –, ne putem da seama, chiar dacă vag, că ceva nu e în regulă; că, într-un fel, acest „sine" nu este adevărat şi trebuie îmbunătăţit. Ne dăm seama de minciună şi tânjim după adevăr. Propria noastră nesinceritate ne provoacă suferinţă, durerea unei lipse. Şi totuşi, tocmai acest act de autoflagelare – inima plină de durere, sufletul chinuit, sinele nefericit – ne poate scoate la liman. De la autoincriminare ajungem la speranţă. Deşi demoralizaţi de sinele nostru actual, ştim că nu suntem decât preludiul acelui sine preschimbat în cele din urmă. *Am putea* fi, *putem* fi.

Este greu de explicat în cuvinte ce anume înseamnă să-ţi depăşeşti sinele, să-ţi dezumfli eul. Buddha asemuia acest proces unei flăcări ce se stinge. Pentru Toma din Aquino, procesul

---

8. Jalal al-Din Rumi, citat în Kenneth Cragg (ed.), *The Wisdom of the Sufis*, New Directions, New York, 1976, p. 13.

a însemnat conștientizarea faptului că toate scrierile sale nu valorau câtuși de puțin. Poetul sufit Attar l-a ilustrat în constatarea păsărilor că ele reprezintă „Simurgh al lumii". Identificarea lui Simurgh cu cele treizeci de păsări – care le face oarecum indivizibile – exemplifică unul dintre principiile de bază ale sufismului: sinele individual se poate alătura sau integra într-o realitate dincolo de sine.

Încercând să exprime acest adevăr inefabil, scriitorii sufiști au recurs și la alte imagini – un fluviu ce se revarsă într-un ocean sau o scânteie ce se întoarce la flacăra din care s-a desprins. Poetul Rumi scria despre un fluier din trestie care tânjește să se întoarcă acasă. În cântecul fluierului putem auzi tânguirea sufletului nostru rătăcit și nefericit. Sunt metafore vechi și impresionante ale aventurii sufletului în drumul său de întoarcere la creatorul divin de care a fost despărțit.

Alchimia fericirii

Poate că lecția cea mai importantă pe care o putem desprinde de la sufiști este că, indiferent dacă suntem sau nu conștienți de asta, fiecare dintre noi caută ceva ce-i lipsește, intuind vag că am fost rupți de rădăcina ființei noastre. Astfel, a fi în prezența lui Dumnezeu, a-i contempla chipul reprezintă, pentru sufiști, plăcerea supremă și finalitatea ultimă a vieții omului. Este și ideea lui Toma din Aquino, care spunea că fericirea înseamnă să contempli viziunea beatificatoare. Creștinismul ne învață că fericirea desăvârșită se află numai în ceruri, islamul ne spune că este posibilă pe parcursul vieții întâlnirea directă cu esența lui Dumnezeu – dar că această experiență ultimă este menită doar profeților, sfinților și maeștrilor sufiști.

Deși majoritatea dintre noi suntem incapabili să atingem treptele mistice superioare, simpla conștientizare a existenței lor ne poate ajuta să ne regândim viața într-un mod mai onest, să ne preocupăm de preschimbarea sinelui, pe care al-Ghazali o numea „alchimia fericirii". Cuvântul „Ghazali", în unele variante,

înseamnă „torcător" şi nu putem rezista tentaţiei de a-l vedea ca pe un alt simbol al transformării de sine. La fel cum torcătorul transformă materialele în produse finite şi alese, tot astfel şi îndrumătorul spiritual al-Ghazali ia individul necizelat şi-l „prelucrează", perfecţionându-l.

Cum calea sufită ne trezeşte la o realitate *interioară*, există tot timpul riscul ca discipolul să nu vadă realitatea corectă, nefiind pregătit pentru ea, sau să cadă pradă isteriei şi autoamăgirii. Ca măsură de precauţie, discipolul se lasă în îngrijirea unui învăţător spiritual dintr-un ordin sufit care să-i supravegheze procesul de transformare. Sub îndrumarea acestuia, ucenicul rămâne devotat căii şi evită orice act de egoism şi orice abatere. Ordinele sufite, apărute în secolul al XII-lea, nu sunt nişte ordine monastice, precum cele creştine, ci un fel de frăţii sau confrerii ale celor care au ales să urmeze calea sufită. Fiecare ordin şi-a pus la punct propria modalitate de a face călătoria interioară, propriul set de acţiuni ce pot provoca stări extatice – exaltarea – care-l poartă pe sufit mai aproape de Dumnezeu.

Ordinul sufit cel mai cunoscut este Mawlawi, ai cărui membri sunt cunoscuţi în Occident sub denumirea de „dervişii rotitori", după dansul aparte pe care-l execută ca modalitate de concentrare. (Dervişii petrec 1 001 zile pentru a învăţa dansul, învârtindu-se în loc şi purtând o ţepuşă mare între primele două degete de la piciorul stâng.) Absorbiţi de mişcarea concentrică a dansului, dervişii simt cum limitele sinelui încep să se dilueze. Dansatorii poartă mantii negre pe care le leapădă, rămânând în veşminte albe. Simbolismul este clar: dansul reprezintă o aventură mistică de la moartea sinelui la reînvierea în armonie cu Dumnezeu. Dervişii îşi pierd sinele la modul efectiv pe parcursul dansului.

Occidentalii se lasă cu precădere atraşi de caracterul exotic al ordinelor sufite, mai ales al celor senzaţionale, precum dervişii rotitori. Ar însemna însă să ignorăm esenţa sufismului dacă ne-am concentra exclusiv pe exprimarea practică a ritualurilor – dansul, rotirea, strigătele –, pentru că ar însemna să nesocotim semnificaţia interioară. Tăcerea, ca şi frenezia pot fi semnale

ale unei experiențe mistice, o modalitate de a experimenta fericirea transcendentă aici, pe pământ (așa cum trebuie să se fi întâmplat cu Toma din Aquino, spre sfârșitul vieții sale). Aceasta a fost învățătura marilor maeștri sufiți din ultimii o mie de ani. Țelul nostru clipă de clipă trebuie să fie atingerea lucrurilor de dincolo de aparențe, a lucrurilor în mare măsură ascunse vederii.

Treptele de pe calea sufită variază în funcție de îndrumător (care-și dă seama că fiecare dintre noi își urmează propria cale), dar pleacă de fiecare dată de la căință și sfârșește într-o golire a sinelui, astfel încât să se poată contopi cu Dumnezeu. Toate căile și învățăturile mistice au în comun căutarea armoniei, dorința sufletului de a găsi fericirea în contopirea cu ceva mai presus de sine. Această căutare a contopirii este resimțită cel mai puternic în sensibila și excentrica poezie sufită. Beția reprezintă imaginea cea mai nepotrivită și, deopotrivă, cea mai sugestivă pentru a descrie extazul spiritual și bucuria de a te contopi cu Dumnezeu. Mai importantă însă decât euforia este starea modificată a conștiinței, estomparea sinelui în momentul în care suntem absorbiți de indivizibilitatea divină. Așa cum cel beat își pierde controlul asupra sinelui – vorbește împleticit, mișcările îi sunt nesigure și șovăielnice –, și misticul renunță tot mai mult la eul său, își lasă sinele să dispară.

Marii poeți sufiți nu vor să spună astfel că beția constituie calea spre înțelepciune și fericire; ei vorbesc metaforic, recurgând la imagini obișnuite ca să exprime o realitate ce nu poate fi descrisă în fapt. Întreaga poezie mistică se bazează pe această estetică în negativ, ea putând reda ceva de dincolo de ea, ceva ce poate fi doar sugerat în cuvinte. Apoi, în mod paradoxal, adevărata semnificație a poeziei sufite stă tocmai în ceea ce cuvintele *nu pot* să redea. Cum spunea poetul Evului Mediu, Shabistari:

„Pentru că în vorbele simple și sunetul
Cântării mistice
Stă o taină neprețuită."[9]

9. Shabistari, *op. cit.*, p. 200.

Cu toate acestea, pentru unii dintre noi taina nepreţuită va rămâne în continuare o taină. Auzim vorbele poetului, dar nu le prindem sensul. Cum putem pomeni de misticism într-o lume care nu e pregătită să-l primească? Stările spirituale sunt vizibile în moduri ce pot fi cu uşurinţă greşit înţelese: exprimări extatice, mişcări neobosite sau transe imobile. Atunci când misticul „beat" Baiazid (mort în anul 875) a exclamat „În slavă mă voi ridica!", a fost acuzat de blasfemie întrucât semnificaţia literală a cuvintelor folosite îi ataca pe confraţii musulmani: se considerase pe sine dumnezeu. Asemenea exprimări nu pot fi luate la modul propriu, ci numai metaforic. Pentru cei care nu le pot percepe astfel, experienţele mistice vor fi în cel mai bun caz nişte nerozii, iar în cel mai rău, manifestarea primejdioasă a unui eretic.

Şi totuşi, viziunile mistice sunt la fel de reale precum lucrurile pe care le experimentăm în viaţa de zi cu zi, doar că într-un sens diferit. Realitatea pe care o scot ele la iveală nu poate fi probată prin experimente ştiinţifice, ci doar percepute prin intermediul imaginaţiei. Astfel, pentru mistic, viziunea sa este manifestarea omenească a unui adevăr mai perfect din sfera divină. Fără a-şi îngădui să fantazeze sau să mintă, misticul aduce ca prin farmec în această lume ceva ce-şi are sursa pe un tărâm imaterial, transcendent.

Interpretate ca atare, poezia şi practicile extatice sufite i-ar pune în încurcătură, poate chiar i-ar ameninţa pe cei care nu au cunoştinţele sau disponibilitatea necesare pentru a le înţelege forţa simbolică. Nu tot omul e pregătit să afle adevărul suprem – sau fericirea, sau iluminarea – prin intermediul propriei imaginaţii. Majoritatea dintre noi preferăm pur şi simplu să ni se spună – mai întâi de către părinţi şi învăţători, apoi de către superiorii ierarhici şi autorităţile instituţionale – ce anume este adevărat, corect şi demn de credinţa noastră. Nu ne place să avem îndoieli, să cercetăm lucrurile. Aşadar, calea mistică va părea plină de aberaţii pentru cei care acceptă de-a gata o credinţă prefabricată, preconcepută.

După cum şi Junayd înţelesese, este primejdios să vorbeşti despre asemenea lucruri fără fereală, prea făţiş, întrucât ceilalţi

– cei neiniţiaţi – le percep distorsionat, ceea ce ar putea crea suspiciuni şi nelinişte. Cum experienţele spirituale sunt de natură strict personală, nimeni altcineva nu le-ar putea înţelege. Numai şi numai tu poţi şti cu adevărat ce ţi se întâmplă în interior. Şi astfel simplul fapt de a scrie despre căutarea mistică a fericirii, cu atât mai mult la modul general (aşa cum am procedat eu aici), înseamnă să te îndepărtezi de aceasta, să o denaturezi deja. Sufismul nu poate fi nicidecum asimilat de oricine; trebuie experimentat din interior.

„O nucă pentru cine mă plesneşte"

La prima vedere, misticismul prezintă nuanţe surprinzător de moderne. Pune accentul pe experienţa personală, susţine libertatea indivizilor şi este refractar faţă de toate prejudecăţile şi doctrinele. Înţelege foarte bine dorinţa noastră atotputernică de a ne elibera. Astfel se explică de ce, la aproximativ un mileniu de când a scris-o al-Ghazali, *Alchimia fericirii* încă are trecere în rândul cititorilor, inclusiv – sau mai ales – în rândurile Occidentului laic. Există totuşi aspecte ale căii mistice destul de greu de înţeles, cu atât mai greu de urmat. În aceste privinţe ea depăşeşte capacitatea noastră intelectuală raţională, empirică; se pleacă de la ipoteza că fiecare om în parte crede într-un Dumnezeu anume şi presupune îndelungi perioade de practici şi învăţătură. Într-o cultură a soluţiilor-instant, căutarea răbdătoare a unei realităţi superioare nu prea pare să merite strădania. Vrem să fim fericiţi – acum.

În ciuda paralelelor suspect de evidente cu discipolii curentului New Age, misticismul (indiferent de origine) ne trezeşte uimirea precum o cultură străină: oamenii sunt percepuţi aici ca fiind intrinsec inegali, cel puţin din perspectiva capacităţii lor de a înţelege adevărul fundamental al lucrurilor. Diferenţierea între cei mulţi şi neştiutori, pe de o parte, şi cei câţiva care ar putea învăţa, pe de altă parte, constituie aspectul cel mai clar divergent dintre misticism şi Occident, cu valorile sale democratice

şi credinţa nestrămutată în egalitatea oamenilor. Nu putem ignora ideea, oricât de dezagreabilă ar părea, că perspectiva mistică asupra fericirii este elitistă. Nu înseamnă că misticii încearcă în mod deliberat să ne ţină departe de fericire, ci că adevărata fericire o găsesc doar cei puţini şi excepţionali, pricepuţi în arta imaginaţiei şi a intuiţiei. Doar aceştia vor cunoaşte culmile binecuvântării, întrucât doar ei vor vedea semnificaţia interioară a realităţii exterioare.

Pe al-Ghazali nu-l deranja faptul că unor oameni le era interzis pentru totdeauna accesul la fericirea desăvârşită. Altfel, n-ar fi ajuns să relateze următoarea istorioară: se zice că la Baiazid, celebrul sufit „beat", veni un nefericit, nemulţumit că, deşi postise şi se rugase treizeci de ani la rând, nu se apropiase mai mult de bucuria spirituală. Misticul îi răspunse că nu i-ar fi fost de ajuns nici trei sute de ani. „De ce?", întrebă nefericitul. „Pentru că între tine şi Dumnezeul tău stă egoismul tău." Cuprins de disperare, omul îl imploră atunci să-l înveţe cum să-şi depăşească propriul egoism. Baiazid îi spuse că exista într-adevăr o cale în acel sens, dar că era imposibil de urmat. Nefericitul insistă să-i arate acea cale. Cedând rugăminţilor lui, Baiazid îi porunci să-şi radă barba, să poarte doar o legătură în jurul coapselor, să meargă în târg cu o traistă cu nuci şi să strige: „O nucă pentru cine mă plesneşte". Dacă era în stare să facă aşa ceva, atunci poate că avea să găsească puţină fericire. După cum se aşteptase învăţătorul, omul îşi râse de sfatul lui. Şi totuşi, aşa cum spusese magistrul, aceasta era singura cale de a atinge fericirea.

Şi noi suntem precum omul care refuză să meargă în târg să se lase plesnit. La fel ca el, nici noi nu ne putem imagina cum să fim fericiţi. Iar imaginaţia este secretul. Vedem în faţa noastră calea spre fericire, dar o respingem, considerând-o jalnică şi înjositoare. Se pare că nu ne stă în putere să scăpăm de neştiinţă şi să găsim cunoaşterea, să ieşim din necaz pentru a afla fericirea.

Poate că e totuşi o viziune prea pesimistă. Nu putem fi cu toţii mistici, nici nu vrem să fim; dar putem păstra şi preţui în viaţa noastră ceva din spiritul acestora. Putem încerca să privim dincolo de pojghiţa lumii, într-o realitate mai profundă.

Faptele şi mărturia lui al-Ghazali, poezia sublimă a autorilor musulmani din Evul Mediu, practicile impresionante ale discipolilor sufişti încă au forţa de a mobiliza oamenii. E imposibil să nu te influenţeze cumva asemenea experienţe. E imposibil să nu-şi pună amprenta pe tine. Chiar dacă, pentru un om, totul s-ar reduce la sclipirea unei anume fericiri superioare, şi tot ar fi foarte mult – orice sclipire înseamnă promisiunea a ceea ce va să vie.

Partea a IV-a

Suferința îndelung răbdătoare

7. Totul e în mintea ta (stoicii)

Omul cu un picior rupt este stoic prin natura întâmplării. În anul 1992, la alegerile prezidențiale, Amiralul James B. Stockdale a intrat în atenția întregii națiuni americane, fiind numit candidat independent la funcția de vicepreședinte, în echipa lui Ross Perot. (Bill Clinton îl descalificase pe mai bine cotatul George H.W. Bush.) Aspirant fără tragere de inimă la cârma națiunii, Stockdale (decedat în iulie 2005) era, prin temperament și atitudine, prost croit pentru negoțurile mediatice abile ce alcătuiesc discursul politic din prezent. Pe ecranele din întreaga Americă a fost prezentat exact așa cum era: un lup de mare cărunt și morocănos, ce șchiopăta vizibil.

Piciorul îi fusese rănit demult, în luptă. În timpul Războiului din Vietnam, Stockdale fusese pilot militar pe portavion, în US Navy, la comanda unui avion Air Wing 16. De la începutul războiului, desfășurase aproximativ 200 de misiuni de luptă încununate de succes, la sud de Hanoi. Norocul l-a părăsit însă în ziua de 9 septembrie 1965. După ce bombardase un tren de marfă, a fost doborât de inamic. A sărit cu parașuta din avion și și-a rupt piciorul în momentul aterizării.

După ce a atins pământul, a fost luat prizonier de nord-vietnamezi. A fost ținut ostatic vreme de opt ani, împreună cu alți zece camarazi de-ai săi. După cum explica în memoriile sale, în timpul prizonieratului a fost torturat – izolare, cătușe și

lanțuri la picioare – ca să cedeze. I s-a spus că, pentru a scăpa de suplicii, trebuia să apară la televizor, să dezaprobe public războiul și să condamne sistemul politic american. Deși a fost supus la multe chinuri, Stockdale nu a cedat. În primii ani de prizonierat nu putea sta în picioare din cauza rănii. A fost ținut la carceră vreme de patru ani, timp în care reușea să comunice cu ceilalți ostatici americani din celulele alăturate cu ajutorul unor ciocănituri codate în zid.

Motivul pentru care a supraviețuit, atât mental, cât și fizic, îl constituiau, în viziunea lui Stockdale, învățăturile filozofului stoic Epictet (cca 50-130 d.Hr.). Ca absolvent la Stanford, Stockdale primise de la profesorul său de filozofie un exemplar din lucrarea *Enchiridion (Manualul)*, a lui Epictet, un mic ghid practic pentru stoici. La început, tânărul ofițer s-a îndoit de valoarea acelei culegeri de precepte filozofice antice. (Oare nu aflase că Frederic cel Mare nu pleca la luptă fără cartea aceasta?) Suferind însă din cauza piciorului rănit, Stockdale se îmbărbăta citind: „«Șchiopătez.» Iată un inconvenient pentru piciorul meu, dar nu și pentru voința mea."* Nu era doar un principiu moral abstract emis de un om ferit de realitatea crudă. Dimpotrivă, Epictet știa despre ce vorbea: când era sclav, într-o pornire de o răutate absolută, stăpânul său i-a rupt ambele picioare, lăsându-l infirm pe viață.

Pilda lui Epictet l-a ajutat pe Stockdale să înțeleagă adevărul stoic potrivit căruia fericirea stă în indiferența față de toate lucrurile pe care nu le putem ține sub control. Pentru el, detașarea stoică era în chip misterios aplicabilă în propria lui situație nefericită: nord-vietnamezii îi luaseră ostatic trupul, nu și spiritul. Și, atâta vreme cât își păstra spiritul liber, era liber cu adevărat. Prizonieratul, oricât de chinuitor, nu-l putea lipsi de libertate. Eroicul, dârzul Amiral Stockdale reprezintă umila pildă modernă a anticei forțe a filozofiei, prin care reușim să îndurăm durerea și suferința. La fel de adevărat este însă faptul –

---

* Epictet, *Manualul. Cugetări și dialoguri*, în vol. *Stoicii*, trad. rom. de Mariana Ilie, Incitatus/Antet, București, 2002, p. 9 (n. tr.).

încurajator, pe de altă parte – că stoicismul se adresează mai curând celor dintre noi care trec prin chinuri de zi cu zi, întristați de simpla luptă cotidiană pentru supraviețuire.

Născut în vremuri de restriște

Așa cum îi stă bine unei școli de gândire care-și ajută discipolii să se pregătească pentru ce-i mai rău, stoicismul a apărut într-una dintre cele mai triste circumstanțe, și anume într-un naufragiu. Deși avea altă destinație, Zenon din Citium (334-262 î.Hr.), călător pe o corabie, a fost nevoit să se oprească la Atena, cetate care l-a cucerit fără îndoială, de vreme ce a rămas acolo până la moarte, cincizeci de ani mai târziu. Tânărul era deja educat în spiritul detașării, iar când a aflat că toate bunurile i se pierduseră în mare, a replicat liniștit: „Averea mă împiedică să fiu liber." Zenon cel liber s-a stabilit în Atena și a început să studieze filozofia, bunul cel mai de preț al cetății.

Zenon nu era un admirator al lui Epicur (care se întorsese la Atena cu câțiva ani mai devreme) și nutrea convingerea că fericirea ține de rațiune, nu de plăcere. Respingând obsesia hedonistă cu privire la dorința individului, Zenon susținea neîncetat că înțeleptul nu trebuia să-și nesocotească îndatoririle și obligațiile față de ceilalți oameni. A trăi cum se cuvine însemna să te arunci în mijlocul societății, oricât de neliniștitoare și ticăloasă ar putea părea. Ca o dovadă a dăruirii în scopul bunăstării generale, Zenon preda nu în locuri retrase (precum Epicur), ci în Stoa Poikile, Porticul zugrăvit, o galerie publică alcătuită dintr-un șir de coloane pictate și o curte. Stoicismul își trage denumirea de la acel loc unde Zenon – care prefera coloanele întrucât îi plăcea să se plimbe de colo-colo în timp ce vorbea – le-a predat primilor săi învățăcei.

Preocuparea stoicilor față de ceilalți vedea în bunăstare un factor mai curând imprevizibil, făcând necesară acceptarea diverselor situații mereu schimbătoare, adesea haotice din viața celor din jur. Dintre discipolii lui Zenon, Panaetios din Rhodos

(185-110 î.Hr.) a înțeles cel mai bine că standardele morale nu erau disociabile de circumstanțele efective ale vieții de zi cu zi. Stoicismul s-a deplasat din Atena cea democratică înspre Roma cea republicană (și imperială), iar astfel acest aspect pragmatic s-a înrădăcinat din ce în ce mai puternic. Stoicismul nu-și pierde timpul bătând monedă pe stările de spirit sau zăbovind asupra sentimentelor, are treburi mai urgente de făcut. Stoicul trebuie să învețe să se descurce nu numai cu urcușurile și coborâșurile existenței cotidiene, ci și cu șocurile ei majore – moartea și doliul, declinul social sau gloria pierdută, grijile legate de bani și sănătate. În mod similar, trebuie să știe cum să se poarte când se bucură de succes, întrucât bunăstarea presupune și o povară, cum ar zice, plângându-și de milă, celebritățile de azi vânate de paparazzi.

Deși i s-au adus critici că ar fi mai degrabă un mecanism de sprijin decât o filozofie bine conturată, stoicismul a reprezentat cea mai trainică filozofie a consolării din Occident. Negând, așa cum face el, puterea lumii dure de a-l face pe om nefericit, stoicismul a prins de fiecare dată la cei care trăiesc în vremuri grele. Influența sa statornică i-a fost întărită nu de setul de principii (nu există un asemenea set de principii), ci de caracterul permanent al necazurilor, ceea ce face ca și principiile stoice să-și păstreze neîncetat relevanța. Nici o epocă nu a dus lipsă de oameni care să sufere; au existat însă tot mai puține căi de a le aduce alinarea. Stoicismul rezolvă această lipsă modelându-se și adaptându-se la diversele crize ce apar în diverse momente ale istoriei, de la intrigile politice criminale din lumea clasică până la atacurile teroriste din noul mileniu.

Mobilizați de fiecare dată în jurul evenimentelor contemporane, stoicii ies firesc în prim-planul epocii. În Roma antică, stoicismul a pus la dispoziție cadrul etic de urmat pentru a justifica în plan moral figurile publice – îl reamintim pe Seneca aici – care erau nevoite să slujească unor tirani și despoți. În ochii celor înfricoșați din cauza războaielor religioase care au pus stăpânire pe Europa în secolul al XVI-lea, stoicismul apărea ca o sursă bine-venită de educație morală și refugiu din calea dihoniei

sociale. Când viața ni se tulbură în prezent și totul e imprevizibil, ne este de folos să ne întoarcem înspre stoicism, pentru că el ne va ajuta să ținem piept greutăților și neprevăzutului. Atunci când simțim că prea multe lucruri în viața de zi cu zi ne scapă de sub control, trebuie să avem încredere în preceptul stoic care spune că fericirea stă numai în acele lucruri pe care le *putem* controla: gândurile noastre, intențiile și atitudinea. Stoicismul nu poate pune stavilă lucrurilor rele (nici o filozofie nu poate face asta), dar ne dă putere să le facem față atunci când ele se întâmplă și ne reamintește că putem fi fericiți și când trecem prin neajunsuri.

Tot ce-ți trebuie e virtutea

Cicero a realizat un rezumat al eticii stoice în principiul paradoxal (pentru el) potrivit căruia „virtutea e tot ce-ți trebuie ca să fii fericit". Dacă în orice situație vei tinde să faci ceea ce este moralicește corect (adică tocmai definiția virtuții), atunci vei fi fericit – perpetuu și automat, indiferent ce ți se întâmplă sau nu. În mijlocul tuturor vicisitudinilor vieții, numai virtutea îți poate conferi o mulțumire statornică.

După cum Cicero știa prea bine, acest principiu a cedat în fața concepției mai firești, mai înțelegătoare a lui Aristotel, potrivit căruia bunurile exterioare (sănătatea, bunăstarea etc.) sunt necesare ca să fim fericiți, întrucât ne dau posibilitatea să ne purtăm cu destoinicie. Aristotel spune că, în lipsa acestora, nu există cu adevărat virtute. A spune atunci că virtutea – ca stare interioară – este suficientă ca să fim fericiți ar însemna să spunem că nimic din lumea exterioară nu ne poate afecta fericirea, nici în sens negativ, nici pozitiv. Lumea din jur nu-și pune în nici un fel amprenta asupra fericirii noastre; aceasta este concepția stoică.

Să presupunem însă că fericirea *este* vulnerabilă față de forțele acționând în lumea exterioară. Urmarea ar fi tristă. Dacă fericirea noastră ar depinde de circumstanțele favorabile – norocul și întâmplarea –, atunci nu putem fi siguri niciodată că o vom atinge, oricâte virtuți am avea. Cum nu știm ce aduce viitorul,

putem doar, cum spunea Cicero, „să ne rugăm zeilor să ne acorde [fericirea]"[1]. Şi tot aşteptând să ne lovească şi pe noi norocul, vom conchide în cele din urmă că nu-i nici un merit în a fi merituos. Se prea poate ca într-o bună zi – nu ştie nimeni când – să dăm peste fericire, dar nu pentru că am fi fost destoinici.

Dacă fericirea presupune într-adevăr dobândirea de bunuri ce ţin în parte de noroc – sănătatea, bunăstarea, gloria şi succesul –, atunci ar apărea foarte rar de-a lungul istoriei umane de vreme ce majoritatea oamenilor care au trăit vreodată pe această planetă nu au avut şansa, considerată de noi ca fiind un drept din naştere, de a avansa. Oare o asemenea fericire să căutăm noi, cu toţii? De ce trebuie să vedem fericirea ca pe o uşă închisă care s-ar putea să se deschidă (sau nu) ca să trecem dincolo? Fericirea pe care o căutăm noi este o fericire de la care nu este exclus nimeni, oricât de greu ar fi de atins. Pentru stoici (şi se prea poate ca şi pentru noi), fericirea trebuie să fie accesibilă în mod echitabil tuturor, în toate circumstanţele vieţii de acum şi de aici. Doar în aceste condiţii, în urma efortului nostru, putem spune că nu există nici un pericol să ne pierdem fericirea. E un „bun" al nostru, nu o simplă întâmplare, un bănuţ strălucitor găsit pe stradă.

Folosind o analogie îndrăgită de stoici, aşa cum corăbierul nu poate îmblânzi vântul, nici noi nu putem controla şirul întâmplărilor. Şi totuşi, fericirea noastră nu are de suferit din această cauză, nedepinzând de întâmplările acestei lumi; ea ţine doar de „strălucirea" virtuţii noastre, după cum spunea Cicero, o strălucire pe care nu o poate diminua sau distruge nimic din ce e lumesc.[2] Nici soarta potrivnică, nici nenorocul nu ne vor putea nimici sau îndepărta fericirea. Indiferent de nenorocirile pe care le îndură, omul este fericit în continuare. (Şi Epicur susţinea

---

1. Cicero, *Tusculan Disputations*, traducere în engleză de A.E. Douglas (ed.), Aris & Phillips, Warminster, 1990, cartea a V-a, p. 12 [*Tusculane*, în *Opere alese III*, trad. rom. de Mihai Popa, Editura Univers, Bucureşti, 1973, p. 60 – n. tr.].

2. *Idem*, *De finibus bonorum et malorum*, ed. cit., cartea a III-a, p. 45.

aceeași idee, dar din rațiuni ce țineau mai degrabă de caracterul nestatornic al plăcerii.) Secretul stoicilor cu privire la fericire stă în a poseda acele lucruri pe care soarta nu ni le poate fura, lucruri ce le ies de fiecare dată în cale celor buni.

E o idee surprinzătoare, și se prea poate s-o privim sceptic, dacă nu chiar reprobator. Nici anticii nu erau foarte siguri de ea, dezbătând la nesfârșit pe acest subiect. Să luăm, precum ei, cazul unei persoane fericite – altfel spus, virtuoase –, închisă pe nedrept și bătută crunt de temniceri. Un stoic va susține că acea persoană va fi fericită și în închisoare, chiar dacă deocamdată este prigonită și chinuită. Firește, trece prin cazne cumplite și-și dorește să nu mai sufere, prin natura-i umană; dar nici un supliciu, oricât de crunt, nu-i poate fura fericirea. Cum spunea Cicero atât de înflăcărat, „viața fericită [...] nu se va da în lături din fața torturilor"[3]. Tocmai atitudinea aceasta a adoptat-o și Stockdale în timpul suferinței sale în lagărul nord-vietnamez. Mai puțin îmbietor, principiul stoic funcționează și în sens invers – nici un fel de bogăție nu te poate face fericit. Când un om nefericit câștigă la loto, rămâne la fel de nefericit: bogat, dar nenorocit.

Cu toate acestea, mulți credem, probabil, că nu virtutea, ci alte lucruri ne pot ferici: sănătatea, bunăstarea, plăcerile, gloria, talentul, frumusețea și inteligența. Dacă aceste calități sunt într-adevăr bune, înseamnă că oricare dintre ele ne poate aduce fericire (aceasta dispărând în lipsa lor), iar fericirea nu ar mai ține exclusiv de virtute. Ca un contraargument, un stoic ar spune că aceste trăsături *nu* sunt bune, sau cel puțin nu sunt prin natura lor bune, întrucât pot fi folosite atât în scopuri bune, cât și rele; pot fi și folositoare, și vătămătoare. În fapt, cam tot ce presupunem noi că este bun din punct de vedere moral se dovedește a fi *neutru*, moralicește vorbind. De pildă, un bogat își poate folosi avuția pentru actele de caritate sau pentru a sprijini actele de terorism. Orice demers presupune niște bani, dar

3. *Idem*, *Tusculan Disputations*, ed. cit., cartea a V-a, 27.79 [ed. rom. cit., p. 88 – n. tr.].

în sine banii sunt neutri din perspectivă morală. Contează, în schimb, intențiile persoanei, morale sau imorale.

Mai mult decât atât, lucrurile presupus a fi „rele" se dovedesc a fi neutre în plan moral. Așa cum sănătatea și bunăstarea nu sunt bune în sine, nici sărăcia și boala nu sunt în sine rele. După cum ar obiecta un stoic al vremurilor moderne, nici un om rezonabil nu va conchide că o persoană este imorală doar pentru că nu are posibilități să-și plătească factura la lumină. Poate că e bolnavă, șomeră sau poate că abia reușește să le procure copiilor hrană și haine. Se prea poate și ca rău-platnicul să fie imoral, dar din alte motive decât incapacitatea sa de a contribui la progresul economiei. La fel, doar un bigot – un om stăpânit de temeri irațională – ar condamna pentru imoralitate un purtător al virusului HIV. În cazul în care acesta din urmă chiar ar fi imoral, altele ar fi cauzele imoralității sale. Cu toate că politicienii intransigenți, atât de dreapta, cât și de stânga, se străduiesc să ne convingă de contrariu, a fi sărac sau suferind nu reprezintă un eșec în plan moral. Totuși, cum remarca sardonic înțeleptul Reb Tevye, în *Un scripcar pe acoperiș**, nici nu există onoare mai mare decât a fi sărac sau suferind.

Pe de altă parte, nimeni nu ar opta singur să fie nevoiaș, și nu bogat; bolnav, și nu sănătos (alegeri prin care ne-am vădi tocmai capacitatea de judecată). Numai experiența ne poate spune că, în realitate, nu percepem lucrurile neutre în plan moral ca fiind la fel de dezirabile: de regulă, încercăm să ne bucurăm de sănătate și bunătate, evitând boala și sărăcia.

Tocmai în această privință au trasat stoicii o distincție. Ei au însumat toate lucrurile din viață presupus a fi bune (dar, în fapt, neutre din punct de vedere moral) și le-au situat în categoria aparte a „indiferentelor preferate". Tot ce face parte din această categorie

---

* Ecranizare de succes după cartea lui Sholom Aleichem, *Fiicele lui Tevye*, câștigătoare, în 1972, a trei Premii Oscar. În Rusia anului 1905, un țăran evreu încearcă să supraviețuiască între concepțiile antisemite ale contemporanilor, respectarea rânduielilor evreiești și necesitatea de a asigura traiul zilnic familiei (n. tr.).

sporește calitatea vieții noastre – fiind astfel de preferat –, dar nu este bun în sine – fiind, așadar, indiferent în plan moral. Ne place să deținem indiferente preferate, și pe bună dreptate, deoarece ele fac viața mai puțin aspră. Numeroși oameni din metropole au trecut prin coșmarul drumului spre aeroport în transportul public: hoarde agresive de pasageri luptându-se cu geamantane imense și grele. Cât de plăcut e însă să iei un taxi (și să ți-l și permiți)! Taxiul reprezintă un formidabil indiferent preferat în viața contemporană, pe lângă penicilină și antrenorii personali. Deși nu ne fac virtuoși, asemenea lucruri ne fac în schimb să ne simțim mai bine; iar dacă ne simțim bine, poate că ne vine mai ușor să ne comportăm cum se cuvine. După cum știu și stoicii din prezent, e mult mai puțin probabil să-ți ieși din fire într-un taxi cu aer condiționat și încăpător decât în spațiul îngust, aglomerat, supraîncălzit și urât mirositor al unui autobuz.

Așa cum înțelesese și Seneca, cel înțelept știe cum să trateze cu indiferentele morale: nu aleargă după „darurile sorții", nici nu le respinge, nici nu le deplânge pierderea.[4] (Scriind aceste cuvinte, Seneca le răspunde criticilor care îl acuzau că se bucură de bunăstare și putere fără să le merite, ci doar pentru că se afla în grațiile împăratului Nero.) La fel, cel înțelept îndură boala și suferința, dorindu-și totodată să fie sănătos – nu de dragul sănătății pur și simplu, ci pentru toate lucrurile bune pe care le poate face un om sănătos. Acesta este meritul cel mai mare al tuturor indiferentelor morale și motivul pentru care e just să le preferăm: ele ne pun la dispoziție posibilitatea de a da în continuare dovadă de vrednicie. Prin urmare, e corect, firesc și înțelept (deși nu și strict necesar) să apreciem bunăstarea, sănătatea și tăria. Astfel, stoicii erau de părere că e mai bine ca de bunăstare să se bucure cel înțelept, nu cel nerod, întrucât cel dintâi și-ar folosi avuția pentru a face lucruri bune, în vreme ce nerodul nu ar ști ce poate face cu ea.

---

4. Seneca, *De vita beata* 3.3, în *Seneca: Four Dialogues*, ed. cit. [ed. rom. cit., p. 59 – n. tr.].

Zâmbește în furtună

Fără a dori, dar și fără a disprețui lucrurile neutre moral, stoicul înfruntă tot ce-i iese în cale, plăcere sau chin, răsplată sau pedeapsă. Este o dovadă de înțelepciune să rămâi neclintit și calm în fața evenimentelor mereu schimbătoare și incontrolabile. (Pe lângă Seneca, și prințul Arjuna a învățat această lecție.) Așadar, când ne zâmbește norocul, nu trebuie să ne amăgim cu gândul că va dura pentru totdeauna; atunci când se abat nenorocirile asupra noastră, așa cum se și întâmplă, de fiecare dată, trebuie să știm că și ele se vor sfârși la un moment dat. Stoicului nu-i este frică de nenorociri, pentru că ele nu reprezintă răul. Orice s-ar întâmpla, ne păstrăm acea împăcare sufletească și privim vremurile de bucurie și de restriște cu aceeași hotărâre nestrămutată și rece, cu aceeași neînfricare și indiferență.

După cum a aflat și Amiralul Stockdale prin experiență directă, forța de a rezista vine din spiritul nostru. Fortăreață invulnerabilă, acesta reprezintă adăpostul nostru permanent (în concepția stoicilor) în fața suferinței și a sorții potrivnice – precum și în fața ispitelor vremelnice ale prestigiului și gloriei. Doar puterea rațiunii poate crea breșe în fortăreața spiritului, după cum înțelesese prea bine și Hamlet, în meditația sa: „Căci nu se află lucru, fie bun, fie rău, pe care gândul să nu-l facă să fie așa."*. Nu putem supune întâmplările din jur, nici măcar nu le putem anticipa; putem în schimb să le acceptăm, indiferent de natura lor, cu rațiune calmă, inteligentă. Doar în aceste condiții putem deveni liberi, într-o lume dominată de frământări și imprevizibil.

Influența stoicismului e mai mult decât evidentă în principiul hinduist și budist al desprinderii de roadele trudei noastre. În acord cu tradițiile spirituale orientale, stoicismul nu ne cere să renunțăm la lume, ci doar să nu depindem de ea; să nu cădem pradă farmecelor și ispitelor sale, să nu ne lăsăm afectați de necazuri și primejdii. Dobândim această independență, această libertate ferindu-ne

---

* William Shakespeare, *Hamlet, prinț al Danemarcei*, în *Opere complete*, vol. 5, trad. rom de Leon Levițchi și Dan Duțescu, Univers, București, 1986, p. 36 (n. tr.).

de situațiile pe care nu le putem controla. De aceea stoicii antici au conceput diverse exerciții de stăpânire a pornirilor de autocontrol pentru a se căli în fața suferinței și a strâmtorării.

Un număr mare dintre aceste exerciții ni s-ar putea părea bizare și severe. Atunci când ești furios, privește-ți cu dispreț în oglindă chipul desfigurat. Îți vei dori să nu te mai înfurii de-acum înainte. (Acest exercițiu era preferatul lui Seneca.) O tehnică stoică ce aduce a terapie cognitivă modernă o constituie „reinterpretarea" experiențelor neplăcute. Dacă ești prins în aglomerație, imaginează-ți că e o petrecere – iar emoțiile se vor schimba odată cu gândurile tale. Alte exerciții au o nuanță oarecum morbidă. Epictet își îndemna discipolii ca, atunci când își îmbrățișau soția și copiii, să se obișnuiască cu gândul că sunt muritori și că într-o bună zi își vor da duhul. Gândind astfel, ei vor fi pregătiți pentru acel moment.

Nu trebuie însă să ne imaginăm că, desprinzându-se de toate, sufletul stoicului se înăsprește, întrucât simțămintele sale sunt mai profunde ca ale oricui, plăcerile sale sunt intense, suferința – la fel de pătrunzătoare. Tot la Shakespeare vom descoperi complexitatea emoțională a eroului stoic. Atunci când dârzul soldat Macduff află cu durere că sluga lui Macbeth îi ucisese întreaga familie, tovarășul său îl îndeamnă să-și poarte suferința ca un bărbat. El îi replică, plin de înțelepciune și blândețe, că trebuie să o și „resimtă ca un bărbat". Macduff își acceptă sentimentele (dar nu se lasă în voia lor) folosindu-le ca impuls pentru a acționa virtuos, întrucât în secunda în care durerea pune stăpânire pe el se și mobilizează pentru a-l doborî pe tiranul Macbeth.

În mod similar, înțeleptul stoic își folosește rațiunea pentru a-și ține sentimentele sub control, evitând astfel orice satisfacere egoistă a plăcerilor sau fuga de suferință. După cum avertiza Seneca, unele plăceri – „iubirea oarbă și smintită pentru propriile interese", „bucuria exagerată din motive mărunte și puerile", „lenea și degenerarea unui suflet trântor" – erau pur și simplu desfrânate.[5] În acest punct este mai mult decât evidentă

5. *Ibidem,* 10.2. [ed. rom. cit., p. 67 – n. tr.].

opoziția cu Epicur, care vedea în plăcere așa-zisul *dernier mot* al fericirii. La fel de nepăsător în fața plăcerii ori a suferinței, stoicul se încrede în rațiunea călăuzitoare.

Stoicismul aduce un fundament solid nu în favoarea însingurării și a renunțării (Epicur să stea la el în grădină), ci pentru acțiunea nemijlocită în lume. Recunoscând obligația omului de a lua parte la viața comunității, stoicul acționează fără să țină seama exclusiv de interesul personal. Astfel desprins de propria-i prosperitate imediată, distanțat în egală măsură de propriile-i sentimente, își îndreaptă atenția înspre sfera socială mai largă. E asemenea unui țintaș ce urmărește un obiectiv îndepărtat.

Nu întâmplător stoicul se preocupă de aproapele său. După cum observa Cicero, datorită capacității noastre raționale, în noi toți se află o scânteie divină. Acest element comun ne unește și presupune să ne purtăm cu ceilalți așa cum ne-am purta cu noi înșine. În acest mod, o parte necesară a fericirii cuiva devine o preocupare pentru ceilalți. Conceptul de etică privată rămâne astfel necunoscut gândirii stoice. Nu există nici o deosebire fundamentală între viața „contemplativă" și viața „activă", întrucât contemplarea este modul nostru de a ne pregăti de acțiune; este stadiul gândirii, dinaintea faptei. În acest mod, atunci când Seneca vorbește despre virtutea ce poate fi găsită în „templu, în for, în curie, luptând dinaintea zidurilor, prăfuită, arsă de soare și cu mâinile bătătorite", el o leagă explicit de viața cetății.[6]

Tocmai pentru că pune preț pe viața activă, stoicismul a avut succes de-a lungul istoriei în rândurile cârmuitorilor, ale funcționarilor publici și ale politicienilor. Iar cum unul dintre principiile de bază ale stoicismului spune că necazul nu poate afecta fericirea, nu ne va mira faptul că el a constituit filozofia cu precădere a oamenilor în epocile despoților. În Roma antică, stoicismul a găsit adepți foarte ușor în rândurile oficialilor de stat siliți să se supună unui tiran. Precum toate forțele exterioare, și tirania trebuia abordată cu detașare și indiferență. Aceasta era – și încă este – calea prin care unii conducători devin virtuoși,

6. *Ibidem,* 7.3. [ed. rom. cit., p. 63 – n. tr.].

iar alții, ticăloși. Cu toate acestea, cel ce slujește interesul public își continuă drumul. Nu degeaba lozinca stoicului roman suna astfel: *Vivere militare*, „a trăi înseamnă a fi soldat". Reacționând cu același calm și în libertate, și în teroare, știind că nici un edict imperial, nici un decret dictatorial nu i-ar putea diminua fericirea, stoicul rămâne neclintit atunci când libertatea îi este luată, punând stăpânire pe el tirania.

Fii una cu suferința

Stoicii romani știau cum să îndure suferința. Mai ales ghinioniștii aflați aproape de centrul puterii. Stoicismul le-a pus la dispoziție lui Cicero și lui Seneca fundamentele intelectuale în opoziția lor față de conducerea autocratică, în vreme ce, pentru Marc Aureliu, a constituit calea de urmat pentru un cârmuitor-filozof. Dominați de un pragmatism specific roman (cucerirea statornică a acestei culturi era apeductul), toți cei trei filozofi au vrut să afle în ce mod putea fi practicat stoicismul. Îți conferea oare bunăstare? Le putea aduce oare consolare celor siliți să slujească unor stăpâni oneroși? Răspunsurile pot fi găsite în biografiile lor.

Campionul libertății

Vorbind despre fericire, marele om politic roman Cicero (106-43 î.Hr.) era cât se poate de conștient de chinurile pe care trebuia să le îndure atât în viața personală, cât și în cea politică. În anul 63 î.Hr., a fost numit consul, cea mai înaltă funcție publică în cadrul Republicii, forma de organizare statală căreia i-a rămas credincios pentru totdeauna, în ciuda tuturor obstacolelor. În timpul exercitării funcției, Cicero a aflat de complotul lui Catilina, care voia să răstoarne Republica și să instituie dictatura. Un asemenea act de trădare nu trebuia tolerat, așa că a pus repede să fie arestați complicii, care au fost imediat condamnați la moarte. Pentru moment Cicero salvase Republica (deși nu a putut împiedica războiul civil), dar cu un mare preț personal:

dușmănia lui Iuliu Cezar, care încerca să zorească prăbușirea Republicii. Viclean și răzbunător, Cezar l-a acuzat pe Cicero de abuz, pentru că a ordonat uciderea lui Catilina fără a fi judecat. Cicero a fost condamnat la exil. Când s-a întors la Roma, și-a reluat cariera politică, dar nu a mai deținut niciodată o funcție publică înaltă.

Situația a devenit și mai critică în timpul războiului civil (49-44 î.Hr.), când Cicero l-a sprijinit pe Pompei, învins în cele din urmă de Cezar. Ținând partea candidatului pierzător, ca să spunem așa, Cicero a trebuit să înfrunte adevărul: nu mai avea nici un viitor în plan politic, iar alternativa era să se retragă la casa lui de la țară, în Tusculum. La nici un an după aceea, Cezar – devenit între timp dictator – i-a promis că-l iartă pentru tot. Să nu înțelegem greșit: nu era invitat astfel să-și reia funcția publică, ci doar i se arăta că umilul Cicero din exil nu mai reprezenta o amenințare. Pe tiran nu-l costă nimic să-i ierte pe cei neputincioși.

Sau poate nu chiar nimic. După asasinarea lui Cezar de către Brutus, Cicero a pledat pentru reinstaurarea Republicii sale dragi. Nu trebuia sub nici un chip să pledeze pentru așa ceva: Cicero a plătit cu viața pentru vederile sale liberale. Triumviratul care a deținut scurtă vreme puterea, imediat după moartea lui Cezar – alcătuit din Marc Antoniu, Octavian (viitorul Caesar Augustus) și Lepidus –, a decretat că Cicero trebuia ucis. Ceea ce s-a și întâmplat. Iar odată cu el a murit și visul Republicii Romei.

În numeroasele sale clipe de deznădejde, Cicero resimțea puternic nevoia de a avea un principiu după care să-și ducă viața. L-a găsit în stoicism, pe care l-a adaptat astfel încât să dea naștere unei filozofii foarte personale. Aprecia consolarea pe care o aduceau valorile stoice cu privire la indiferență, detașare și împăcarea sufletească, iar în momentele grele a găsit putere în credința că filozofia „înlătură povara de griji deșarte, ne dezleagă de dorință și alungă temerile"[7].

Filozofia nu însemna însă fuga de acțiune; însemna să te implici politic prin alte mijloace. Citind, meditând și scriind,

---

7. Cicero, *Tusculan Disputations*, ed. cit., cartea a II-a, 4.1.

Cicero își putea continua cariera publică, chiar dacă nu avea acces la funcțiile publice. În eseurile, scrisorile și dialogurile sale, își putea exprima aceleași idei, aceleași principii și același caracter practic și neînduplecat care i-au călăuzit deciziile ca slujbaș public respectat. Studiind aprofundat, a îmbrățișat concepția stoică potrivit căreia viața în contemplare este folositoare societății, întrucât ne învață prin meditație cum trebuie să acționezi în comunitate. La fel ca bătrânul înțelept stoic, Cicero a respins ideea, irațională pentru el, că acțiunea și gândirea sunt contrarii ireconciliabile:

> „De câte ori m-am întrebat și am chibzuit îndelung și profund cum aș fi de folos cât mai multora, ca să nu fi neglijat vreodată binele civic, nimic nu mi s-a părut mai important decât să împărtășesc concetățenilor mei principiile celor mai nobile științe."[8]

Aceasta este filozofia – „principiile celor mai nobile științe" – explicată de un om pasionat de viața activă și intensă, o pasiune cu atât mai puternică atunci când e încercată de soarta neîndurătoare. Silit de multe ori la exil sau la domiciliu forțat, Cicero a ajuns firesc la o filozofie ce prețuia stăpânirea de sine: abilitatea de a lua toate lucrurile la fel, nepărtinitor și calm. Împărtășind concepția stoică potrivit căreia fericirea nu depindea de noroc și împrejurări, Cicero era de părere că un om capabil „să considere ca suportabile loviturile soartei și toatei cele omenești" va avea toate motivele să găsească fericirea.[9] Scriind despre sine, Cicero prefera să nu-și ascundă suferințele și declara că surghiunirea nu era o povară. Pentru stoici, orice chin este suportabil.

---

8. *Idem*, *On Divination*, cartea a II-a, in Cicero, *On the Good Life*, traducere în engleză de Michael Grant (ed.), Penguin Books, London, p. 3 [*Despre divinație*, trad. rom. de Gabriela Haja și Mihaela Paraschiv, Polirom, Iași, 1998, p. 117 – n. tr.].

9. *Idem*, *Tusculan Disputations*, ed. cit., cartea a V-a, 6.16 [ed. rom. int., p. 65 – n. tr.].

Mentorul tiranului

Este momentul să aruncăm o privire mai amănunțită asupra remarcabilei străduințe a lui Seneca de a găsi fericirea în mijlocul necazurilor. A fost exilat în insula Corsica în anul 41 d.Hr., după ce desfrânata nevastă a împăratului Claudiu, Messalina cea lipsită de rușine, l-a acuzat pe nedrept că a comis adulter cu nepoata împăratului, Iulia Livilla. Seneca a trăit în sărăcie pe pământul sterp al insulei, într-un exil de opt ani. Pentru romani, exilul era o pedeapsă mult mai cumplită decât ne putem imagina noi, presupunând o pierdere completă de identitate; exilat, omul civilizat se vedea izgonit în pustietate, silit să stea laolaltă cu barbarii. Destinul s-a arătat mai bun cu Seneca doar după ce a fost chemat înapoi la Roma de către următoarea soție a lui Claudiu, vicleana Agrippina, soră a ponegritei Iulia Livilla, desemnându-l preceptor al fiului său în vârstă de doisprezece ani, Lucius Domitius, viitorul împărat Nero. Acest eveniment i-a pecetluit soarta lui Seneca și l-a implicat într-un vârtej de întâmplări, cu un principe tânăr și simpatizat care avea să devină teribil de necruțător.

În anul 54 d.Hr., după cum ne spune guralivul istoric Suetoniu, Agrippina voia să-și vadă cât mai curând fiul pe tron, drept care îl ucide pe Claudiu cu ciuperci otrăvitoare. În timpul domniei despotice a tânărului Nero, Seneca a ocupat funcții de conducere, bucurându-se de prosperitate, putere și glorie. Și totuși, această reputație, care contrasta atât de puternic cu starea de mizerie și dezonoarea anilor de exil, era un potir otrăvit, întrucât prețul era supunerea totală față de împărat. Seneca încă era sclavul lui Nero; era doar un sclav cu o influență de neegalat. La nici cinci ani de când urcase pe tron, după ce-și clamase atât de des virtutea clemenței, Nero a renunțat la orice umbră de bunătate silindu-l pe Seneca să se implice în complotul de asasinare a Agrippinei – propria-i mamă. Poate că în momentul primirii acelei abominale porunci a reiterat Seneca sentința lui Cicero, potrivit căruia cel care ține la libertatea lui nu poate sluji unui despot.

Să ne imaginăm tulburarea care trebuie să fi pus stăpânire pe Seneca atunci când i s-a poruncit să ia parte la o crimă. La urma urmelor, împărăteasa moștenitoare Agrippina era stăpâna lui: femeia care-i asigurase întoarcerea din exil, care-l ajutase să-și ia viața de la capăt. Nici nu era exemplul cel mai relevant de blândețe maternă: își ucisese soțul și umbla zvonul cum că ar nutri pofte incestuoase față de fiul ei. Cu toate acestea, merita ca Seneca să-i răsplătească generozitatea intrând în conspirația împotriva ei? Și-l mai aștepta o grozăvie. A fost forțat să justifice crima în fața colegilor din Senat. Demonstrând justețea crimelor în fața oamenilor, Seneca a dezonorat statul căruia își dedicase întreaga viață. Nu a arătat însă nici o reticență și nici o pornire de a-i struni împăratului impulsurile violente. Îngrozit de brutalitatea politicii din Imperiu, cuprins de rușine pentru că se lăsase atras de ea, Seneca a renunțat la viața publică trei ani mai târziu, jurând, cu amărăciune, să nu se mai întoarcă niciodată.

Dar nici chiar în izolarea sa nu a putut scăpa de cruzimea lui Nero, iar traiul său, care-ar fi trebuit să fie lipsit de griji, era la fel de nesigur și plin de uneltiri ca întotdeauna. În anul 65 d.Hr., la doar câțiva ani de la retragerea lui Seneca din viața politică, Nero i-a poruncit să se sinucidă – ceea ce a și făcut – întrucât îl suspecta că luase parte la o conspirație de uzurpare, pusă la cale de Calpurnius Piso. Dovezile erau firave (o scrisoare către Piso, în termeni de prietenie), dar au fost de ajuns ca să fie condamnat la moarte, întrucât Nero nu voia să lase în viață un posibil adversar, mai ales unul care-i putea da în vileag toate mârșăviile.

În *Annales*, o istorie a Romei imperiale, Tacitus, care nu s-a ferit niciodată de melodramă, a descris patetic moartea lentă și dureroasă a lui Seneca. Văzând în sinucidere un act eroic sfidător, istoricul Antichității și-a construit relatarea pe modelul morții neînfricate a lui Socrate, așa cum este ea prezentată în *Phaidon*, de Platon. Așa cum procedase și filozoful grec, Seneca și-a înfruntat moartea fără teamă și fără regrete. Prietenilor săi dragi, care l-au înconjurat în momentul morții, le-a lăsat moștenire singura

lui avere: „modelul vieții mele"[10]. În prezența centurionului desemnat să ducă sentința la capăt, cel condamnat nu a arătat înțelegere față de lacrimile prietenilor, ci i-a dojenit: unde este filozofia care dă omului puterea de a înfrunta necazul? Să fi dispărut tocmai în clipa când era cea mai mare nevoie de ea? Și le-a explicat domol că n-ar trebui să mire pe nimeni răutatea lui Nero, întrucât cel care-și ucide mama nu va sta pe gânduri dacă să omoare o persoană atât de neînsemnată precum preceptorul său. E ca și cum ar omorî o muscă.

În clipele din urmă, Seneca și-a implorat soția, Paulina, să nu jelească decât o anumită perioadă și să-și găsească alinarea gândindu-se la faptele lui bune de-a lungul vieții. Paulina nu voia să trăiască fără el, stăruind să moară împreună. Seneca îi prețui hotărârea neclintită, mai nobilă chiar decât actul lui, întrucât alegea să-și sacrifice viața, în vreme ce el nu avea de ales în acest sens. Pregătiți să-și încheie viața împreună, și-au tăiat venele dintr-o singură mișcare. Infirm cum era, Seneca sângera prea lent, așa că și-a tăiat și gleznele, precum și venele din spatele genunchilor. Nedorind să-și supună soția la spectacolul înfiorător al trupului său mutilat, ceru să fie dusă în altă încăpere. Temându-se să nu devină și mai detestat de popor, Nero porunci să i se acorde îngrijiri Paulinei, ca să nu moară; nu voia să-i permită să-și dea sufletul ca un martir.

Seneca nu a știut acest lucru și, înconjurat fiind de amicii săi, bău o cupă de otravă. Nici aceasta nu-l doborî, așa că intră într-o vană cu apă fierbinte, pentru a grăbi sângerarea. (Pictura lui Rubens îl prezintă demn, așa cum era, dar toate detaliile istorice sunt inadecvate, inclusiv mărimea vanei și felul în care-și purta Seneca barba.) În sfârșit aproape să moară, fu dus într-o baie de aburi, care sfârșiră prin a-l sufoca. În urma indicațiilor pe care le dăduse când se afla la apogeul puterii, Seneca a fost incinerat fără fast și fără solemnitate.

---

10. Tacitus, *Annals of Imperial Rome*, traducere în engleză de Michael Grant (ed.), Penguin Books, London, 1989, cartea a XV-a, 62 [*Anale*, în *Opere III*, trad. rom. de Andrei Marin, Editura Științifică, București, 1964, p. 568 – n. tr.].

De-a lungul vieții sale foarte zbuciumate, Seneca a trecut prin perioade bune și rele, a cunoscut prestigiul și exilul, aprecierea și blamul; a fost constrâns să ucidă și, în cele din urmă, s-a sinucis. Era cel mai în măsură să mediteze la ciudățeniile existenței. A scris zece tratate de etică, ele supraviețuind până în vremurile noastre doar pentru că, în secolul al XI-lea, călugări de la Monte Cassino (unde și-a făcut studiile tânărul Toma din Aquino) le-au transcris de pe un vechi manuscris latin care s-a pierdut. Printre acestea se numără: *De vita beata* (*Despre viața fericită*); *De tranquilitate animi* (*Despre liniștea spiritului*), al cărui titlu afirmă tocmai o virtute stoică; *Consolatio ad Helviam* (*Consolație pentru Helvia*), o scrisoare ceremonioasă adresată mamei sale văduve, Helvia, pentru a-i alunga mâhnirea din timpul exilării lui în Corsica; *De clementia* (*Despre îngăduință*). Era vorba oare de măiestrie în ale politicii sau de speranță deznădăjduită în gestul lui Seneca de a-i dedica *Despre îngăduință* tânărului Nero, în vârstă de optsprezece ani la acea vreme, dar încă în stare să învețe o lecție de moralitate?

De-a lungul veacurilor, cititorii lui Seneca s-au înmulțit, el dezvăluindu-le că secretul fericirii (sau cel puțin *unul* dintre secretele fericirii) constă în puterea minții de a învinge orice greutate. Mai mult decât atât: secretul se dovedește a nu fi deloc secret. Seneca arăta că „firea a făcut în așa fel încât să avem nevoie de mașinării complicate pentru a trăi bine: fiecare are putința de a deveni fericit"[11]. Seneca era însă conștient și că unii contemporani (epicurienii, cel mai probabil) vedeau în stoicism o păcăleală, un joc de încredere, dar în care eram induși în eroare de greutățile vieții, de sărăcie, boală și suferință. Era pur și simplu o minciună, spuneau criticii stoicismului, să susții (precum Seneca) în fața oamenilor că suferința nu e în fapt suferință atâta vreme cât tu refuzi s-o accepți ca atare.

Sunt însă de părere că o asemenea perspectivă negativă ignoră aspectul cel mai important al stoicismului, care nu constă

---

11. Seneca, *Consolatio ad Helviam* 5.1., in Seneca: *Four Dialogues*, ed. cit. [*Dialoguri 2*, ed. rom. cit., p. 197 – n. tr.].

în a masca sau a banaliza suferința, ci a ne pune la dispoziție mijloacele prin care *să-i facem față*. Într-adevăr, stoicismul vorbește despre nemulțumirile, supărările și sentimentele noastre de părăsire; dar nu ca să ne lăsăm înrobiți acestora. Seneca trebuie să fi văzut fericirea, înainte de toate, în capacitatea noastră de a avea „un suflet liber, mândru, neînfricat și ferm, un suflet aflat dincolo de teamă și de dorință"[12].

Filozoful-rege

Sincronizarea nu a fost unul dintre punctele tari ale lui Seneca. A avut ghinionul de a trăi în vremea unor despoți. Mai târziu cu un veac, nu ar fi trecut prin aceleași probleme pentru că ar fi fost supusul împăratului luminat Marc Aureliu (121-180 d.Hr.), personalitate despre care am mai vorbit până acum. Membru al dinastiei antonine, Marc a petrecut mare parte din domnia sa (161-180 d.Hr.) în bătălii, apărând Imperiul de atacurile barbarilor de peste Alpi. Se spune că a murit gata de luptă în timpul unei campanii militare în apropiere de Viena. Viața i-a fost marcată de greutăți, de la boli frecvente până la moartea tatălui său, când Marc era copil încă, moartea prematură a mai tuturor copiilor pe care i-a avut și până la zvonurile privind infidelitatea soției sale, Faustina. Cu toate acestea, cei aproape douăzeci de ani ai domniei sale au fost descriși edulcorat, ca o epocă de aur: o vreme în care filozofii chiar au devenit regi, cârmuindu-și oamenii cu înțelepciune. Această percepție idealizată asupra domniei sale a început devreme, încă din timpul domniei – extrem de dezagreată de popor – a fiului și succesorului său, Commodus. Cei doisprezece ani de sălbăticie și venalitate aveau să se încheie abia odată cu asasinarea lui Commodus – odiosul fiu al unui erou adevărat.

Ca întrupare a filozofului-rege, Marc s-a implicat cu totul în responsabilitățile de conducere, până la a se lăsa chiar cuprins de mâhnire. Făcând eforturi pentru a-și duce traiul în acord cu

12. *De vita beata* 4.3. [*Dialoguri 2*, ed. rom. cit., p. 60 – n. tr.]

principiile filozofice, și-a consemnat opiniile (și mărturisirile, și mustrările de conștiință) într-o cărțulie individuală pe care o denumim astăzi *Meditații*. Nu este vorba despre un tratat obișnuit, o descriere de doctrină, nici măcar despre o culegere de precepte filozofice. Este mai degrabă un jurnal intelectual: o înșiruire de gânduri de sfârșit de zi, indiferent cât de lungă, obositoare sau sângeroasă ar fi fost. Discursul este scurt și concis în toate privințele, ca și cum Marc ar fi scris pe fugă. Cum și era, cu siguranță, cazul, date fiind imensele sale responsabilități politice și militare. Deși opțiunea sa pentru o austeră introspecție nu prea era idiosincratică (aceasta era, de fapt, metoda recomandată de Epictet, ale cărui scrieri Marc le studiase cu atenție), avem de-a face cu o mărturie foarte personală a unui om care se străduiește să trăiască virtuos, altfel spus să fie fericit.

Stoicismul apare în *Meditații* nu ca un scop de neatins, ci ca o modalitate de a te simți în largul tău în lume. Precum alți contemporani de-ai săi, și Marc Aureliu era preocupat nu atât de viziunea idealizată a înțeleptului stoic (într-atât de ideală încât nimeni nu se putea ridica la înălțimea ei), cât de corvoada zilnică de a fi un om bun. Stoicul trece neșovăielnic peste încercările și frământările vieții, păstrând însă de fiecare dată încrederea stăruitoare în caracterul fundamental armonios al universului, dotat cu rațiune și țel. Stoicul nutrește permanent convingerea că, prin intermediul unei voințe de nezdruncinat (*vivere militare!*), poate păși peste dorințele neînfrânate, pentru a atinge detașarea împăcată. Astfel, Marc și-a impus „să se lupte" pentru a deveni genul de om hotărât de „Filozofie"[13]. Fericirea seamănă cu o luptă nu pentru că ai avea niște inamici de înfruntat (în realitate, nu presupune existența unor oponenți, ține de fiecare persoană în parte), ci pentru că ne solicită *nouă înșine* să fim atenți și prudenți.

Neîndoielnic, *Meditațiile* reprezintă una dintre cele mai mari opere ale filozofiei occidentale, Marc nefiind un filozof. A scris

13. R.B. Rutherford (ed.), *The „Meditations" of Marcus Aurelius Antonius*, traducere în engleză de A.S.L. Farquaharson, R.B. Rutherford, Oxford University Press, Oxford, 1989, 6.30 [ed. rom. cit., p. 127 – n. tr.].

însă o mărturie personală despre cum poate să ne îndrume corect filozofia. Adoptând calitatea stoică a indiferenței, *Meditațiile* nu se lasă prea adesea influențate de evenimentele și întâmplările acelor vremuri, trăsătură atemporală care o face și mai captivantă. Marc pare să fi eliminat orice urmă de cotidian din minte, preocupându-se de chestiunile mai înalte privind viața vrednică și împlinită. Nivelul de reflecție este perfect ales: îndeajuns de înalt încât să transceandă preocupările de zi cu zi, dar nu într-atât de înalt încât să se piardă (sau să ne pierdem) în abstracțiuni. Vorbele lui Marc Aureliu înlătură îngrijorările și temerile care-l copleșesc și pe el, cel de acum optsprezece veacuri, și pe nenumărații cititori care au tras folos, și încă trag, de pe urma acestei înțelepciuni practice.

Sudoare, murdărie și unsoare

Blaise Pascal, filozoful și matematicianul francez din secolul al XII-lea, susținea, într-o critică nimicitoare, că stoicul cunoaște măreția omenirii, nu și umanitatea ei. Poate că *savantul* francez avea în minte remarca brutal de cinică a lui Epictet, potrivit căruia o nouă poveste de dragoste e precum un pahar din cristal: se va sparge oricum, e doar o chestiune de timp. Fără nici o îndoială, codul de comportament al stoicului este dur și auster; muritorilor de rând li se pare imposibil să sprijine asemenea standarde de exigență și de consecvență. Pentru cei care n-au reușit încă să cucerească poteca abruptă și sinuoasă a înțelepciunii, valorile stoice nu vor înlesni situația.

Asemenea câte unui părinte niciodată mulțumit de odrasla sa, stoicismul refuză să accepte ideea că și greșeala își are rolul său în drama omenirii, că este parte din ceea ce ne face să fim oameni. Nu recunoaște că durerea și suferința nu sunt doar vitregii ale sorții ce trebuie suportate, ci și, mai important, experiențe care ne-ar putea da învățăminte despre însușirile și țelul vieții. (Cartea lui Iov, despre care vom vorbi în capitolul următor, are și ea câte ceva de spus în această privință.) Da, stoicul

culege roadele de netăgăduit ale tăriei în vremurile de cumpănă. El ține piept tuturor încercărilor; iar exemplul său de trăinicie trebuie urmat. Prinși însă între aceste eforturi de călire și întărire, s-ar putea să ne pierdem compasiunea față de semenii noștri călători și să nu mai fim în stare să ne sondăm propriile sentimente. Cum spunea Pascal, prețul plătit pentru tenacitate e mare; cât ar fi de tare, o stâncă tot stâncă rămâne.

Trebuie să vedem aici, așadar, latura întunecată a stoicismului: disprețul său față de aspectele trupești ale existenței. Această aversiune față de traiul în lume dă socoteală pentru conduita morbidă și stânjenitoare a autorilor stoici, Marc Aureliu rămânând neîntrecut în meditația asupra alunecării ireversibile a lumii în ruină și moarte: „Unele lucruri se grăbesc să capete existență și altele se grăbesc să o părăsească; iar din ceea ce capătă existență, o parte e deja dispărută."[14] Marc știa că, pe clipă ce trece, suntem mai aproape nu de înălțarea, ci de decăderea noastră. În termeni științifici, lumea este condusă de legea entropiei: totul alunecă la vale, în haos și în năruirea finală.

Pornirea lui Marc împotriva oricărei forme naturale a vieții de zi cu zi ia repede calea unor analogii neplăcute. În efuziunile sexuale, își impune să-și amintească, clipă de clipă, că trupul nu este decât un stârv căruia îi este menit să piară. Reluând concepția stoică clasică potrivit căreia fericirea nu ține de lucrurile din exterior, el consideră că, „așa cum îți apare îmbăierea – ulei, sudoare, jeg, apă murdară, toate lucrurile dezgustătoare –, așa îți apare și fiecare parte a vieții"[15]. Nu ne îndoim că baia lui Marc era respingătoare (mai ales după o zi pe câmpul de luptă), dar trebuie să fii cu totul străin de propriul tău corp ca să crezi că imaginea cea mai reprezentativă asupra vieții este cea a mizeriei, unsorii și duhorii. Deloc surprinzător, Marc se retrage în citadela neatinsă a minții sale, unde se pune la adăpost de orice suferință fizică, de orice necaz al acestei lumi, de spuma băii.[16]

---

14. *Ibidem*, 6.15. [ed. rom. cit., p. 125 – n. tr.].
15. *Ibidem*, 8.24. [ed. rom. cit., p. 148 – n. tr.].
16. *Ibidem*, 8.48. [ed. rom. cit., p. 153 – n. tr.].

Și trupurile celorlalți pot fi la fel de murdare. Spre deosebire de supușii săi, lui Marc nu-i plăceau luptele cu gladiatori din amfiteatre. (Fără îndoială, îi plăcea să se lupte pe câmpul de bătălie, unde puteai cuceri adevărata glorie.) Sporturile sângeroase i se păreau a fi atât de detestabile – se plângea că-i provocau greață, astfel încât în timpul întrecerilor prefera să-și citească corespondența. Miile de romani adunați în Colosseum ca să se bucure de animația și violența jocurilor se prea poate să fi remarcat comportamentul vădit indiferent și stoic al lui Marc. Împăratul nu și-a ascuns aversiunea față de priveliștea unor atrocități luate drept distracție de popor; era însă una dintre atribuțiile sale să ia parte la ele. Gladiatorilor le-a poruncit să folosească sulițe cu vârf bont și săbii cu tăiș tocit, spre exasperarea publicului însetat de sânge, care, cu țipete și mugete, cerea uciderea pe loc a învinșilor. Norodul se poate să se fi simțit insultat că împăratul era mai preocupat de actele imperiale decât de luptătorii din arena de jos, dar Marc nu a reacționat la nemulțumirea lui. Nu avea nevoie de „lauda celor mulți" ca să fie fericit.[17] La fel ca orice alt stoic.

17. *Ibidem*, 3.6. [ed. rom. cit., p. 98 – n. tr.].

8. Chipul tainic al lui Dumnezeu (iudaismul)

În urmă cu aproximativ două mii cinci sute de ani (deşi nici măcar oamenii de ştiinţă nu au putut stabili cu exactitate data), un poet evreu transforma o veche poveste despre un şeic beduin într-un elogiu adus suferinţei, într-atât de maiestuos şi de emoţionant, încât ni se impune şi astăzi prin înţelepciunea sa fundamentală. Nu ştim cine a scris Cartea lui Iov, nici măcar când şi unde. Dacă au fost cumva mai mulţi autori, amprentele lor nu pot fi identificate. Problema nu e rezolvată nicidecum dacă spunem că poetul respectiv (sau poeţii) a(u) trăit în vechiul Orient Apropiat, undeva între Golful Persic şi malurile Nilului. Pentru că întâmplările au loc în ţinutul antic al Uzului, şi nu este vorba despre marile evenimente ale istoriei israeliţilor: chemarea lui Avraam, ieşirea din Egipt sau robia din Babilon. Nici că Iov ar fi evreu nu ştim sigur, întrucât nu-l pomeneşte pe regele Israelului, nici pe profeţi şi învăţăturile acestora. Pe de altă parte, nu e nici păgân: Iov se ceartă cu unicul Dumnezeu, creatorul cerului şi al pământului.

În lipsa oricăror repere istorice, va trebui să vedem în figura lui Iov un personaj solitar, golit de orice coordonate certe; nu este susţinătorul nici unei credinţe, membru al nici unei comunităţi, portret al nici unui om anume. E mai curând imaginea oricăruia dintre noi. Recunoaştem în el adevărul chinuitor al suferinţei ce marchează existenţa tuturor indivizilor. Căci este oare vreunul printre noi care să nu fi simţit ca Iov, care să nu fi cerut

să i se descifreze enigma durerii? Indiferent de identitatea poetului Iov, avea o concepție anume asupra semnificației suferinței – chin, nenorocire, trudă însingurată, tristeți nemângâiate și ruina lipsită de sens a toate. Trăia cu siguranță într-o lume în care nedreptatea era la ordinea zilei, sugrumând orice urmă de omenie; și poate nu l-ar mira să afle că nici lumea noastră nu e prea diferită.

Înainte să se abată nenorocirea asupra vieții lui, Iov era credincios, vrednic și cu frică de Dumnezeu. Nu era nici un motiv ca un asemenea supus smerit să fie pedepsit de Dumnezeu, și totuși exact asta a făcut Dumnezeu, aproape ca pe un moft. Satana, intrigant încă de la începuturile lumii, insinuează că Iov ar fi fără prihană doar datorită bunăstării de care se bucură; că și-ar pierde credința imediat ce ar simți lipsurile. Dumnezeu este încrezător și pune rămășag pe loialitatea lui Iov – distrugându-i viața. Mai întâi, tot ce are îi este furat. Dar nici nu se compară cu ceea ce urmează: copiii îi sunt uciși sub dărâmăturile casei lovite de un vânt puternic. După aceea Iov însuși este lovit de suferință, prin bubele și rănile care-i acoperă trupul. Mistuit de durere, Iov stă în cenușa ce fusese căminul său și-și scarpină pielea ulceroasă cu un ciob găsit printre dărâmături.

În acea stare groaznică, este vizitat de trei prieteni: Elifaz, Bildad și Țofar. În semn de respect față de suferința lui Iov, rămân alături de el vreme de șapte zile fără a rosti o vorbă. În momentul în care încep însă să vorbească, cei trei se arată înfiorător de critici – când ar fi trebuit să-l susțină pe Iov cu înțelegere și afecțiune. Cu glas din ce în ce mai amenințător, ei susțin că Iov suferă întrucât a dat dovadă de nesupunere (deși nimeni nu poate spune exact în ce sens), iar Dumnezeu îi pedepsește de fiecare dată pe cei neascultători, așa cum îi și răsplătește pe cei smeriți. În aceasta constă vechea teologie: evlavie declamată, potrivit căreia omul culege ce a semănat. Era de-ajuns ca Iov să se căiască pentru păcatele lui, și ar fi scăpat de nenorocire. „Dar nu am păcătuit!", tăgăduiește Iov. Știe că e un om bun, mai bun decât majoritatea. „Țin cu tărie să-mi scot dreptatea, și nu voi lăsa-o să-mi scape. Inima mea nu se rușinează de zilele pe care

le-am trăit"*. Neprihănit în toate cele, Iov nu merită chinurile pe care le-a trimis Dumnezeu asupra lui. Atunci de ce i le-a trimis Dumnezeu? Răspunsul încă nu e dat.

Un nou personaj apare dintr-odată în scenă: este vorba despre Elihu, un tânăr furios – furios că Iov se consideră mai vrednic decât îl vede Dumnezeu, furios că Elifaz, Bildad și Țofar nu au răspuns la întrebarea lui Iov. Deși aprig în cuvântarea lui, acest tânăr nechibzuit nu se dovedește a fi mai destoinic decât bătrânii venerabili, care-l tratează cu dispreț. Iar lui Iov tot nu i se aduc lămuriri.

Iov este un suflet sceptic, neliniștit și chiar răzvrătit – ceea ce-l face un personaj atât de modern (sau poate mereu actual?). Deși lumea i se pare un loc de chin și suferință, tot își păstrează încrederea în bunătatea și desăvârșirea lui Dumnezeu. Deși blestemat să îndure o nedreptate cruntă, nu vede viața ca pe un lucru lipsit de sens, ci îi caută neobosit semnificația. Când nu-i poate găsi nici un sens, el pretinde – dar cât de puțin redă acest cuvânt neastâmpărul înverșunat al lui Iov – ca Dumnezeu să-i dezvăluie sensul vieții. Iov nu se gândește nici o secundă la sinucidere, fiind nu în căutarea eliberării de existență, ci a împlinirii acesteia. Alți oameni se poate să cadă pradă disperării, și foarte curând; Iov susține însă cu tărie că viața are un sens permanent și necondiționat, până și în acest „aici" nefericit și în acest „acum" înspăimântător. Aici și acum, în mizerie și restriște.

Aceasta este perspectiva sublim de umană a lui Iov. Lumea este bună întrucât a fost creată de un Dumnezeu bun. Și tocmai în existența umană se manifestă mai deplin bunătatea creatorului, pentru că noi îi *putem* pune întrebări, iar el chiar *ne va răspunde*. Așadar, nu e nici un motiv pentru care existența să nu fie bună clipă de clipă. Iov nu este dispus și nici nu se așteaptă ca bucuriile de a trăi să fie amânate până la promisa viața de apoi. Firește, își deplânge urgia – „trupul mi se acoperă cu viermi și o coajă pământoasă"** – pentru că e pur și simplu om; dar are

---

* Iov 27, 6 (n. tr.).

** *Ibidem*, 7, 5 (n. tr.).

încredințarea că va trăi din nou bucuria și binecuvântarea: „Mă așteptam la fericire, și iată că veni nenorocirea; trăgeam nădejde la lumină, și veni întunericul.“* Statornicia lui Iov – speranța de a găsi lumină în mijlocul beznei – ne arată că nu e bine ca omul să găsească doar nefericire și să trăiască doar în întuneric. Dumnezeu ne-a dăruit lumea nu pentru a o disprețui și a tânji să fim eliberați din această vale a plângerii. Lumea există mai curând pentru a ne găsi desăvârșirea prin ea (deși credința ne spune că desăvârșirea ultimă poate fi găsită în viața de după moarte). Așa cum trebuie să îndurăm suferința în viața de pe pământ, suntem îndemnați să savurăm și fericirea. Iar într-un mod ce ni se pare cu greu posibil, suferința ne pregătește pentru fericire.

Sigur pe atitudinea sa vrednică, Iov hotărăște că Dumnezeu trebuie să fie judecat și considerat răspunzător pentru chinurile pe care, în cruzimea-i absurdă, le-a adus asupra omenirii nevinovate. Iov îl acuză pe Dumnezeu că e creatorul omului, dar și nimicitorul său. „Mâinile tale m-au făcut și m-au zidit, și apoi tu mă nimicești în întregime.“** El va ține judecata de unul singur și cu îndrăzneală, întrucât nu pretinde decât dreptul de a-i răspunde lui Dumnezeu: „Voi aduce pricina mea în fața lui.“*** În schimb, Dumnezeu trebuie să aducă dovezi cum că Iov este vinovat ori să-i recunoască nevinovăția, arătând că a suferit fără temei – și că, prin urmare, Dumnezeu însuși este vinovat de o cruntă nedreptate. Poate e un act de curaj, poate doar închipuire, dar nu e puțin lucru să-l aduci pe Dumnezeu în boxa acuzaților. Asta intenționează să facă Iov, și nu se abate de la scopul său.

Pe de altă parte, Dumnezeu pare să nu aibă aceeași tărie precum el, pentru că nu e de găsit. „De ce ascunzi fața ta?“****, îl imploră Iov. Pârâtul divin, care e și judecătorul divin, se sustrage judecății, se ascunde de sine: „Căci iată, dacă o iau spre răsărit, el nu este acolo; dacă o iau spre apus, nu-l zăresc! L-am

---

* *Ibidem*, 30, 26 (n. tr.).
** *Ibidem*, 10, 8 (n. tr.).
*** *Ibidem*, 13, 15 (n. tr.).
**** *Ibidem*, 13, 24 (n. tr.).

căutat spre miazănoapte și n-am dat de el, m-am întors spre miazăzi și nici aici nu l-am văzut!"*

E mai mult decât acuzare în vorbele lui Iov, sunt pline de reproș. Dumnezeu trebuie să recunoască faptele ca atare, ori se va acuza singur; se va acuza de slăbiciune, pentru că nu poate învinge răul, sau de răutate, dacă nu va voi să-l învingă. Atâta vreme cât chipul său va rămâne ascuns, nu va putea fi rezolvată problema suferinței. Iov îl înfruntă în cele din urmă pe prigonitorul său misterios. Sfidător, își va primi *într-adevăr* răspunsul la întrebări.

Răspunsul va veni din mijlocul unei vijelii: în sfârșit, Domnul își ridică vocea, își arată chipul și aduce lămuriri. În termenii *săi* însă, nu în termenii lui Iov. El nu răspunde plângerii aduse – pariul cu Satana și groaznica nedreptate ce i s-a făcut lui Iov sunt pur și simplu date uitării –, ci acuză acuzatorul. (Eschivarea e cu atât mai greu de justificat cu cât acesta e cel mai lung discurs al lui Dumnezeu din întreaga Biblie ebraică.) Printr-o întorsătură neașteptată, omul devine cel judecat pentru că s-a îndoit de Dumnezeu și de stăpânirea lui asupra lumii. Acuzatorul trebuie să răspundă acum la întrebări. Cu șfichiul dojenii vine acuzația umilitoare: „Unde erai *tu* când am întemeiat pământul?"**. Forța acesteia îl potolește pe Iov, care mărturisește: „Iată, eu sunt neînsemnat, ce răspuns să-ți mai dau?"

Cu toate acestea, Iov nu este cu totul înfrânt, întrucât își recunoaște doar necunoașterea; necunoașterea comună tuturor fiilor lui Adam. Deși aspru pedepsit deoarece a pretins că știe mai mult decât creatorul său – cum își poate făptura judeca făptuitorul? –, Iov nu a fost acuzat că ar fi păcătuit. În ciuda presupunerilor nemiloase ale așa-zișilor săi prieteni, nu i se poate imputa nici un păcat. Astfel încât, la finalul poveștii, Dumnezeu îl pune pe Iov înapoi în starea de început – și-i întoarce îndoit tot ce avusese, chiar și fiii și fiicele pierdute, încă și mai frumoase decât precedentele. Avea să trăiască fericit încă o sută patruzeci de ani, binecuvântat cu daruri la care nici n-ar fi visat.

---

* *Ibidem*, 23, 9 (n. tr.).

** *Ibidem*, 38, 4 (n. tr.).

Roata se mai învârte o dată, şi numai Iov nu ştie. Dumnezeu îşi aduce aminte de tăria sa morală şi-şi laudă supusul pentru că „a rostit adevărul". Din acest motiv Dumnezeu rămâne alături de Iov: pentru că doar el găsise putere să se certe cu Dumnezeu; să se lupte cu problemele vieţii şi să pătrundă tainele. Iov nu ştie că roata s-a întors, noi însă ştim. Noi cunoaştem adevărul biruitor al agoniei sale amare: e bine să aştepţi lucruri mai bune şi mai multe de la viaţă; e drept să cauţi sensul vieţii pe măsură ce o trăieşti; şi e just să aşteptăm fericirea în mijlocul suferinţei.

Aproape că putem găsi în povestea lui Iov o definiţie cosmică a fericirii, o definiţie mai abstractă decât suntem obişnuiţi, departe de orice noţiune simplistă asupra fericirii în raport cu plăcerea şi bunăstarea. Prin această parabolă a suferinţei surprindem fericirea într-o lumină neobişnuită – implicită în căutarea sensului vieţii, atunci când viaţa ni se pare cel mai lipsit de sens. Într-un anume sens, fericirea *chiar reprezintă* căutarea sensului în ciuda oricăror obstacole. De aceea suferinţa nu constituie o piedică în calea fericirii, ci o modalitate – atât de improbabilă, atât de nedorită – prin care putem descoperi ce este fericirea.

Imperfect şi liber

Talmudul, comentariu al rabinilor asupra Bibliei ebraice, complinit şi studiat de-a lungul veacurilor, vorbeşte despre smerenia lui Dumnezeu întru creaţie. Dumnezeu a vrut să-şi struneasca forţele şi să dea viaţă bietei substanţe imperfecte numite om. Cusururile noastre – faptul că putem face rău, putem greşi, îi putem face pe ceilalţi să sufere – ne evidenţiază ca făpturi ale lui Dumnezeu supuse greşelii. Deşi i-ar fi stat în putere, Dumnezeu nu şi-a manifestat în noi bunătatea fără limite, ci a creat înlăuntrul nostru posibilitatea ca răul să apară. Metehnele noastre cele mai groaznice sunt semnul cel mai imbatabil al dimensiunii noastre umane. Animalele sunt feroce, dar nu rele; îngerii, la rândul lor, nu pot fi nelegiuiţi. Doar oamenii păcătuiesc.

Dar, după cum ne sfătuiesc rabinii, nu trebuie să ne lăsăm pradă acestor metehne. Şi trandafirul are ţepi, dar nu înseamnă

că trebuie să ne înțepăm în ei. Chiar e mai bine să ne ferim. Și răul există cam în același sens: ca să-l evităm. Dacă răul ar avea vreo valoare, ea nu este „intrinsecă", ci tangențială. Nu putem găsi în rău, un lucru atât de lipsit de sens, atât de irațional, un merit nemijlocit. Dar am putea vedea în el o calitate pe jumătate ascunsă. Dacă ar fi să recunoaștem valoarea răului, trebuie s-o vedem în prețul pe care trebuie să-l plătim pentru că știm ce este binele și ce este răul – și procedăm în consecință.

În *Faith after the Holocaust* (*Credința după Holocaust*), din 1973, filozoful evreu Eliezer Berkovitz (1908-1992) susține că nu poate exista nici binele fără rău, întrucât se presupun unul pe celălalt așa cum se presupun de fiecare dată toate lucrurile contrare. Așa cum știm că lumina este opusul întunericului, știm și că binele este opusul răului. Dacă viciile n-ar sta la poarta posibilității, nici virtutea n-ar mai fi o realitate, căci ce altceva ar fi virtutea decât respingerea conștientă a deprinderii de a face rău? Răul există ca să-l disprețuim și să ne descoperim în acest dispreț ca ființe intrinsec morale; ca ființe capabile să aducă fericire în viața lor, prin intermediul virtuții.

Totuși, virtutea trebuie aleasă în mod liber, ne reamintește Berkovitz, pentru că este esențială alegerea. A fi vrednic sub constrângere – ți-ar plăcea să furi din magazin, dar nu poți pentru că ești supravegheat prin camerele video – nu e semn de virtute, ci de obediență. Este vorba despre virtute atunci când ai *putea* face ceva rău, dar nu faci. (De aceea sistemele de supraveghere sunt abrutizante: ne răpesc capacitatea esențială de a alege între bine și rău.) Berkovitz subliniază că libertatea de a alege să facem bine, și nu rău, depinde de propriile noastre cusururi. A fi perfect exclude libertatea deoarece perfecțiunea nu poate devia de la sine, ca nu cumva să devină imperfectă. Doar ceea ce este imperfect se poate schimba, și numai și numai din acest motiv se bucură de libertate.

Oricât de incredibil ar părea, libertatea noastră ține de neputința noastră. Întrucât doar atunci când e vizibilă distanța dintre lumea așa cum este și lumea așa cum ar putea fi suntem îmboldiți să luăm decizii și să acționăm. Lumea și oamenii nu

sunt întru totul buni; pot deveni însă mai buni – ori poate mai răi. Astfel, speranța că am putea deveni mai buni constituie și pericolul de a decădea, lumea putând în orice clipă să urce sau să se prăbușească. În aceasta constă extraordinara responsabilitate a libertății umane.

Tăcerea de nerostit a lui Dumnezeu

Problema suferinței stârnește patimi aprinse și învinuiri furioase la adresa lui Dumnezeu. Problema nu a fost nicicând rezolvată, dar patima pare să se fi domolit, iar acuzatorul a găsit în cele din urmă puțină liniște. Iov și-a liniștit sufletul nu pentru că Dumnezeu i-ar fi răspuns (în fapt, nici nu i-a răspuns), ci pentru că i s-a *înfățișat* lui. Dumnezeu s-a dezvăluit și s-a făcut cunoscut tăgăduitorului. „Din spusele altora auzisem de tine, dar acum ochiul meu te-a văzut."* Și i-a fost de-ajuns lui Iov, a cărui credință nu s-a clătinat, în ciuda necazurilor și a încercărilor. Credința a reprezentat însăși forța care a susținut acuzațiile aduse lui Dumnezeu. Dacă ar fi renunțat la credință, nu s-ar mai fi preocupat de Dumnezeu, de vreme ce acesta ar fi fost mort pentru el. Deși îndemnurile îndârjite ale soției sale erau justificate la urma urmei, Iov nu a renunțat la dumnezeul lui, cu toate că la prima vedere se părea că dumnezeul lui îl părăsise.

Dumnezeu i-a părăsit și pe cei șase milioane de oameni din lagărele morții. Nu li s-a arătat lor, deși îl *conjuraseră* și *credeau* în el, în ciuda tuturor greutăților. El nu a intervenit în acel moment întunecat al istoriei pentru a-i salva pe evrei, pe țigani sau pe homosexuali, toate victimele inocente ale violenței criminale a naziștilor. Dimpotrivă, au fost părăsiți în nenorocirea lor, ca să caute semnificația, dacă era posibil, a acestei suferințe și a disperării. Această tragedie nu a luat sfârșit în modul pe care și l-ar fi imaginat arta și literatura: Dumnezeu și-ar fi făcut apariția în ultimul moment și ar fi îndreptat lucrurile, ar fi reinstituit

---

* *Ibidem*, 42, 5 (n. tr.).

ordinea morală a lumii. În această tragedie a secolului al XX-lea, Dumnezeu a rămas în culise. Și nu ca un sufleur de folos actorilor în jocul lor, ci neclintit și mut. Tăcerea lui Dumnezeu seamănă a pedeapsă pentru noi: a permis tacit impregnarea și vicierea lumii de către rău. În furia și nedumerirea noastră, nu putem decât să ne întrebăm: „Unde era Dumnezeu când oamenii erau omorâți cu milioanele?" Nu putem decât să ne întrebăm.

Fără a avea însă speranța că vom primi un răspuns. După cum credea Berkovitz, nu se putea răspunde la întrebarea „Unde era Dumnezeu la Auschwitz?", întrucât pleacă de la o premisă greșită. Greșeala noastră este să presupunem că Dumnezeu își va face simțită prezența de-a lungul istoriei umane tocmai în modul pe care ni-l imaginăm noi. Și Iov căzuse în această capcană, pretinzând ca Dumnezeu să se poarte după voia lui și să-și plece chipul divin după vrerea omului. Trufași, ne dorim un dumnezeu ticluit de noi înșine – mereu gata să-și protejeze supușii credincioși și să-i învingă pe dușmani. Istoria își râde însă de dorința noastră ca Dumnezeu să lucreze după planul nostru, și nu după al lui. Holocaustul, genocidul din Rwanda, atacul de la World Trade Center – nu sunt decât câteva exemple din miile ce pot fi amintite – ne arată că Dumnezeu se manifestă de-a lungul istoriei de cele mai multe ori ca un spectator neimplicat, un martor tăcut în fața ororii.

De ce a rămas totuși Dumnezeu tăcut? Numai să fi vrut, și ar fi putut interveni oricând pe parcursul istoriei, pentru a-i pedepsi pe cei vinovați. Acest lucru ar transforma însă lumea într-un fel de închisoare, pentru că am trăi permanent cu frica de a fi pedepsiți. Așa cum o marionetă se mișcă doar când e mânuită, și noi ne-am supune lui Dumnezeu doar sub forța amenințării, libertatea rămânând astfel o iluzie. Și totuși, nu am fost creați să fim marionete, și ar fi ridicol să vorbim despre fericirea unor marionete. Am fost făcuți să fim liberi și să ne folosim de libertatea noastră pentru a atinge fericirea.

După cum cred filozofii evrei, tocmai pentru a păstra neatinsă libertatea noastră necesară s-a manifestat Dumnezeu de-a lungul vremurilor mai curând prin lipsă decât prin exces. Așa cum un părinte arată îngăduință față de copilul neascultător, și

Dumnezeu dă dovadă, neacționând, de o tărie dincolo de forța brută. El se pune de bunăvoie în cătușe și rămâne de bunăvoie neputincios în fața răului, ca să ne păstrăm demnitatea și libertatea neatinse. Cu o metaforă uluitoare a lui Berkovitz, putem spune că Dumnezeu nu umblă după oameni „cu îmblăciul" ca să devină mai buni.[1] Așa că, în loc să ne întrebăm „De ce rămâne Dumnezeu tăcut?", ar trebui să ne întrebăm „Ce se întâmplă cu noi dacă Dumnezeu tace?". Un răspuns ar fi că el ne apără astfel capacitatea de a găsi scop și sens în lume chiar și în cele mai grele clipe, dându-ne astfel șansa de a trudi pentru a găsi fericirea. Nu acea fericire ce presupune plăcere sau satisfacerea dorințelor, ci fericirea prin care să simțim cu adevărat că trăim, că suntem mai reali ca oricând.

O, Doamne, pentru ce dormi?

Deși are puternice rezonanțe pentru generațiile care încearcă să-și păstreze credința după episodul Auschwitz, doctrina talmudică a *hester panim* – „ascunderea chipului" – datează din vremurile biblice. Să ne reamintim plângerea lui Iov legată de nedreptatea divină: „De ce ascunzi fața ta?" Profetul Isaia îl numește pe Dumnezeu *El Mistater*, Dumnezeul cel ascuns: „Cu adevărat tu ești un Dumnezeu care te ascunzi, Dumnezeul lui Israel cel Izbăvitor!"* Important este însă că, pentru Isaia, Dumnezeul cel ascuns este un Dumnezeu *mântuitor*, nu unul crud. Și psalmistul a scris despre acel moment dureros când Dumnezeu, mâhnit de caracterul feroce al creației sale, și-a întors fața de la ea:

> „Deșteaptă-te, O, Doamne, pentru ce dormi?
> Scoală-te și nu ne lepăda pe vecie,
> Pentru ce îți ascunzi fața?

---

1. Eliezer Berkovitz, *Faith After the Holocaust*, Ktav Publishing House Inc., New York, 1973, p. 89.

* Isaia 45, 15 (n. tr.).

Pentru ce uiți de nenorocirea și apăsarea noastră?
Căci s-a plecat în țărână sufletul nostru:
Lipitu-s-a de pământ pântecul nostru,
Ridică-te, Doamne, și ajută-ne,
Și ne izbăvește pe noi pentru numele tău."*

Ca supuși credincioși, și noi am putea resimți aceeași neliniște în absența lui Dumnezeu; și noi ne-am putea tângui precum poetul că a rămas orb creatorul la durerea noastră, surd la rugămințile noastre de a ne mântui și binecuvânta.

Și mai tânguitor vorbește despre durerea noastră un alt psalm: „Până când, Doamne, mă vei uita neîncetat? Până când îți vei ascunde fața de mine?"** Suferința este general valabilă, iar psalmistul se teme că Dumnezeu va rămâne permanent ascuns, permanent nepăsător față de creația sa. Nu-și va dezvălui chipul în fața noastră cât va fi lumea. Nu e ușor de spus ce anume impresionează mai mult în Psalmi: tăcerea lui Dumnezeu sau refuzul zgomotos al omului de a o accepta. În această tăcere care aduce nu liniște, ci îngrijorare, tot jinduim după prezența salvatoare a lui Dumnezeu. Cum am putea auzi în această liniște glasul său?

Ipoteza rabinilor întrece orice posibilitate de înțelegere: tăcerea lui Dumnezeu este un simbol nu al absenței sale – ci al însuși *prezenței* sale. La fel ca în jocul de-a v-ați ascunselea al copiilor (dacă ne este permisă similitudinea), Dumnezeu este încă prezent, doar că nu-l putem vedea: el așteaptă să fie găsit. Deși nu suntem conștienți de prezența lui, el este încă aici – „în joc" – precum copilul ce se pitește sub masă sau în dosul scaunului. Analogia își atinge firește, curând limitele, întrucât absența lui Dumnezeu poate fi experimentată oricum, numai în joacă nu. Ea ne surprinde mai degrabă ca mâhnirea pe care o aduce părăsirea sau chinul stârnit de îndoieli. Căutăm la nesfârșit un indiciu al prezenței pline de iubire a lui Dumnezeu, și nu găsim nimic, oricât am căuta.

---

* Psalmi 43, 25-28 (n. tr.).

** *Ibidem*, 13, 1 (n. tr.).

De ce se ascunde Dumnezeu? Nu pentru că l-am sili, oamenii nu-l pot obliga la nimic pe Preaputernic. Indiferența pe care o arată Dumnezeu nu constituie o judecată reprobatoare la adresa noastră, o pedeapsă sau un indiciu al mâniei sale. Reprezintă mai curând o parte a naturii sale divine: el este Dumnezeul care se ascunde. Și se ascunde dintr-un motiv cu care ne confruntăm iar și iar – libertatea noastră. Pentru a fi buni, trebuie să alegem să fim buni; iar pentru a alege, trebuie să fim liberi. În lipsa libertății, dispare alegerea autentică și rămâne doar constrângerea (ca o marionetă mânuită de sfori). Dacă prezența lui Dumnezeu pe parcursul istoriei ar fi evidentă – pe deplin manifestă, neîndoielnică, vădită –, ne-ar submina libertatea. Dumnezeu *trebuie* să rămână ascuns astfel încât oamenii să-și facă lucrarea pe pământ, și în mod responsabil. În consecință, libertatea noastră poartă neapărat riscul răului și nu poate fi prescrisă astfel încât să se elimine acest risc. Dumnezeu nu ne va pune piedici, dacă vrem să fim răi prin propria noastră alegere; nu va veni să ne ia de guler și să ne oprească dacă suntem pe cale să facem rău altuia. Și răutatea este în egală măsură o expresie a libertății noastre precum generozitatea. Doar că această expresie nu ne face cinste.

Prin darul libertății, Dumnezeu ne pune la dispoziție un țel ca să fim umani. Deși speră să ne folosim de acest dar cu înțelepciune, știe că s-ar putea să procedăm altfel. Așa că e în așteptare. Dumnezeu așteaptă ca bunătatea să iasă la iveală, dar oamenii alunecă spre rău. Cei haini o duc tot mai bine, cei brutali își întind stăpânirea, iar asupritorii ies biruitori. Nu există alternativă, și nici motiv pentru păreri de rău. Ca să fie pe deplin om, individul trebuie să fie liber să aleagă răul; pentru ca Dumnezeu să fie pe deplin Dumnezeu, trebuie să-i permită omului să poată alege.

Așa arată contradicția morală a acestei lumi. Dumnezeu își neagă esența și permite lumii să fie imperfectă când ar fi putut s-o făurească desăvârșită fără să facă prea mari eforturi în acest sens. Pentru ca binele să poată triumfa – poate nu azi, dar într-o glorioasă zi din viitor –, el lasă flagelul răului să bântuie. Când răul își face apariția în lume, Dumnezeu își ascunde fața în semn

că acceptă această necesitate sinistră. După cum o spun atât de impresionant Psalmii, paradoxul esenței divine este că Dumnezeu, pentru a-și dovedi dragostea, îi lasă pe unii dintre noi pradă unei sorți într-atât de neîndurătoare, încât ni se pare că Dumnezeu este brutal de indiferent față de suferința noastră nevinovată. Dumnezeu poate înlătura într-adevăr durerea, el poate face orice. Ar trebui însă, în acest punct, să înlăture însăși omenirea – iar lumea să se întoarcă la neființa de la începuturi –, căci fără suferință nu există omenire. Nu pentru că am fi învinuiți pentru ceva, ci pentru că suferința e moștenirea noastră. În necazul lui, Iov are tot dreptul să se mânie; nu are însă dreptul să se mânie pe Dumnezeu, pentru că nu Dumnezeu este cauza nenorocirii.

Pe parcursul vieții se poate să trecem și noi prin ce a trecut Iov: la problema răului nu vom primi nicicând un răspuns care să ne mulțumească. Nu putem găsi un sens al lucrurilor rele, întrucât nu e nimic rezonabil în ele. Nu toate lucrurile au un motiv bun pentru care se întâmplă, deși ne-am dori – și foarte adesea ni se și spune că *se întâmplă* astfel –, am găsi astfel o oarecare împăcare. Adevărul gol-goluț e că durerea ne afectează profund, indiferent cât de inteligente ar fi teoriile noastre, indiferent cât de măiestrit am încerca să ne explicăm situația. Dumnezeu rămâne tăcut în fața suferinței noastre – glasul care i-a vorbit lui Iov din mijlocul furtunii nu a răspuns la acuzația de nedreptate; nici măcar nu a recunoscut că s-a făcut o nedreptate. Dar, cu o pornire asemănătoare celei a lui Iov, ne-am putea întreba nu de ce rămâne Dumnezeu tăcut, ci ce anume se întâmplă în acea tăcere. Și, asemenea lui Iov, și nouă ni se va răspunde.

Răspunsul îl vom primi prin vocea tradiției, care ne spune că taina tăcerii lui Dumnezeu este explicată de schimbarea care *ni* se întâmplă în acea tăcere. Și asta descoperise Iov: ne schimbăm – posibil în bine, dar nimic nu ne garantează acest lucru – prin circumstanțele pe care nu le cerem, nu le putem controla. Nu ne putem aștepta să dispară suferința, atâta vreme cât cauzele sale (pura întâmplare, pornirile răutăcioase) vor fi mereu prezente în lumea noastră. Ne putem aștepta totuși, sau măcar putem spera că durerea va provoca o schimbare înlăuntrul nostru.

Ne putem folosi libertatea interioară – acea libertate care nu va fi nicicând înfrântă – pentru a opta în ce mod să ne ducem povara, oricât de grea ar părea. Această opțiune înseamnă mai mult decât rezistența de tip stoic, având ca scop ceva mai presus de simpla împăcare sufletească. În suferința nimicitoare, în iraționalitatea goală din tot ce ne înconjoară, ne putem strădui să construim un sens al vieții și să atingem astfel fericirea. Nici o clipă din cauza suferinței, ci în ciuda ei; de fiecare dată ne dorim să nu ne fi ieșit în cale așa ceva. La fel ca bătrânul părăsit din vechiul ținut pierdut al Uzului, și noi putem alege să fim demni de încercările prin care trecem, de cazne, găsind o semnificație a vieții în mijlocul necazului nostru; o semnificație pe care beznele chinuitoare nu o vor putea distruge vreodată.

Să fim demni de suferința noastră

Acesta nu e un proverb golit de sens, desprins de treburile lumești sau ferit de proba dură a experienței. Este un adevăr mereu valabil, ce trebuie redescoperit la nesfârșit, așa cum s-a întâmplat în vremurile fioroase ale Holocaustului. Distrugerea sistematică a evreilor din Europa în lagărele fasciste rămâne un monument pervers al răului pur. A fost pus în discuție nu numai iudaismul ca atare, dar însuși viitorul omenirii. Oroarea Holocaustului ne-a făcut să ne dăm seama că această „eră a rațiunii" nu pusese capăt barbariei. Ne-a făcut însă să ne dăm seama și că în noi rămâne încă vie nevoia de a ne împlini dincolo de orice limite. Șaizeci de ani mai târziu, Holocaustul ne obligă să facem față răului – păstrându-se speranța în legătură cu lumea.

În clasicele sale memorii *Man's Search for Meaning* (*Omul în căutarea sensului*), faimosul psihoterapeut vienez Viktor Frankl (1905-1997) – el însuși supraviețuitor al lagărului de la Auschwitz – scria că, indiferent de împrejurările îngrozitoare, omul își păstrează libertatea spirituală: o independență a sufletului și a minții, chiar și atunci când trupul e stăpânit și încătușat de forțe incontrolabile. Frankl își aduce aminte:

„Noi cei din lagărele de concentrare ne reamintim cum mergeau oamenii printre barăci și-i încurajau pe ceilalți, dăruindu-le și ultima bucățică de pâine. Poate că erau puțini ca număr, dar stăteau mărturie îndeajuns că poți să-i iei totul unui om, mai puțin un lucru: cea din urmă dintre libertățile umane – de a opta cum să se comporte în orice fel de circumstanțe, de a-și alege calea."[2]

Înălțătoare cuvinte (care ne aduc în minte exemplele unui Seneca, Cicero și ale altor stoici romani), și putem vedea prin ele în ce mod suferința poate deveni o realizare impresionantă. Dar, firește, nu o realizare pe care să o căutăm dinadins – n-are nici un rost suferința de dragul suferinței, trebuie să subliniem iar și iar acest aspect –, ci una care se insinuează pe parcursul vieții noastre. În vremurile de restriște, când nu putem acționa în nici un fel pentru a ne elibera, când nu putem schimba nimic – nimic în afara propriei persoane –, singura noastră realizare s-ar putea să rămână capacitatea de a îndura suferința cu demnitate. Tot ce contează este *modul* în care acceptăm cursul ineluctabil al destinului, modul în care ne purtăm crucea. Această opțiune de a răbda constituie cea din urmă probă de libertate: ultima șansă, cum spunea Dostoievski, ca „să fim demni de suferință".

Cât e de nobil acest sentiment! Dar poate că și înșelător. Cum adică să suferim demn? Este vorba, înainte de toate, de refuzul încăpățânat de a te lăsa definit și determinat exclusiv de împrejurări. Nu suntem prizonierii destinului, deși destinul (bun sau rău, nu contează) își pune oricum amprenta. Prea arareori decidem ce anume să ni se întâmple; avem însă capacitatea de a decide *cum anume să ne comportăm*. Frankl ne lămurește că ține de noi cum anume să fim, întrucât este vorba despre o „decizie interioară", nestrămutată în fața greutăților. Așa cum o demonstrează moartea martirilor din lagărele de concentrare, există o demnitate sfântă până și în clipele cele mai obidite

2. Viktor E. Frankl, *Man's Search for Meaning* (1946), Random House, London, 2004, p. 75.

dinaintea morții. Din acest fapt imuabil al suferinței, nu trebuie să tragem concluzia că rămâne doar disperarea, întrucât ar însemna că și atitudinea noastră față de ea este imuabilă.

Există, cu toate acestea, o semnificație mai înaltă a demnității în suferință, dincolo de curajul interior. Convingerile personale – ancora ce ne ține pe această mare agitată – trebuie să aibă o sursă anume. Iar această sursă o constituie încredințarea specific umană că, în exprimarea lui Frankl, trăim *sub specie aeternitatis*, sub semnul eternității. Viața noastră nu este niciodată întru totul ceea ce pare a fi pe moment (așadar, nu o putem cuprinde pe de-a-ntregul), fiind clipă de clipă sub imperiul provizoratului, desfășurându-se de fiecare dată în lumina unor raporturi mai largi, inefabile. Este o caracteristică a naturii sale ca omul să vadă sursa forței interioare în urmărirea unui țel ori chiar a unei acțiuni anume, a unui anumit tip de relație sau a unei experiențe deosebite.

Trebuie să trăim *pentru* un viitor, trăind astfel, parțial, prin anticipare – și poate fi, desigur, un viitor mai roz sau mai cenușiu. A fi pe deplin uman nu înseamnă simplu instinct de supraviețuire, propriu animalelor, ci ține de fiecare dată de dorința de a trăi pentru ceva sau cineva, alta decât propria persoană. Pentru o viață împlinită, trebuie să subscriem la ceea ce transcende experiența imediată și depășește preocupările de zi cu zi. Frankl arată că din acest motiv ne punem singuri la jugul suferinței – însă doar cu condiția ca suferința noastră să aibă un sens. Sau, mai curând, să ne permită să-i găsim noi un sens. Nu trebuie să suferim ca pedeapsă pentru păcatele noastre, ca dovadă de umilință, ca o probă de rezistență; nu trebuie să vedem în suferință o taină dincolo de capacitatea noastră de înțelegere. Cu toată iraționalitatea ei, cu toată lipsa ei de sens, suferința reprezintă pentru noi o provocare din partea vieții – provocarea de a ne redefini prejudecățile legate de fericire, de a mărturisi adevărul ființei noastre.

Deși concluziile sale țin de un context specific evreiesc, Frankl atinge o perspectivă pe care o consideră general valabilă. Astfel, el susține că nevoia de a găsi un sens – „voința de sens", cum îi spune el – motivează viața fiecărui om. Această

nevoie se manifestă, și e bine că se întâmplă astfel, ca o tensiune: recunoașterea chinuitoare a diferenței existente între viața noastră așa cum e și viața așa cum ar putea fi. Facem greșeala de a crede că o viață binecuvântată este o viață lipsită de griji, când nu ne macină nimic și când nu trecem prin nici o încercare grea. O asemenea stare aproape catatonică e promovată de industria farmaceutică a vremurilor noastre ca stil de viață de preferat. Dar o viață de acest gen, imobilă, nu poate fi numită omenească, întrucât îi lipsește acea dimensiune a *orientării spre viitor* specifică doar omului: conștientizarea ideii încurajatoare că nu trăim doar pentru clipa prezentă, ci pentru un viitor pe care ne străduim să-l facem mai bun. Această capacitate de a ne îngrijora de calitatea mai puțin bună a vieții noastre este o dovadă de gândire foarte sănătoasă – stimulând dezvoltarea spirituală –, deși pe moment încercăm doar deznădejde. Năzuim să fim stăpânii propriului nostru destin, năzuim chiar să fim demni de a fi vii. Năzuim să fim fericiți.

Și în acest punct ni-l readucem în minte pe Iov, care credea că soluția la această enigmă a sensului vieții era să-l acuze pe Dumnezeu că e nedrept. În schimb, sensul vieții i s-a aruncat în față cu și mai mare putere, el înțelegând că nu universul este răspunzător pentru el, ci invers. „Te voi întreba, și tu îmi vei da lămuriri"*, îi poruncește Iehova, cu glas vijelios de-a lungul veacurilor. Deși ar fi minunat să ne putem învăța lecția într-un mod mai simplu și mai blând (de obicei, învățăm prin intermediul suferinței), viața ține în bună parte de problemele pe care ni le înfățișează, de exigențele pe care le are față de noi, de atitudinea noastră demnă în situațiile pe care ni le impune. „Ce se așteaptă de la mine în această viață?" – *astfel* ar trebui să ne întrebăm în clipa în care suferim.

Fericirea este ceea ce ni se întâmplă în căutarea sensului, în acele circumstanțe de o asemenea tulburare și nedumerire, încât sensul este atins de absurd. Fericirea ține mai puțin de atingerea însăși a acelui sens, cât de căutarea lui, de orientarea voită a vieții

---

* Iov 14, 4 (n. tr.).

înspre atingerea unui scop viitor, a unui obiectiv superior. Așa că am putea spune astfel: mai degrabă descoperim sensul vieții, decât îl făurim. El există independent de noi, este implicit, neformulat, așteptând răbdător până când vom fi pregătiți să ascultăm. Ni se pare însă greu să ascultăm întrucât ne convine mai mult să ne exprimăm. Ne-ar plăcea să fim în locul lui Dumnezeu, nu al lui Iov. Ne vine atât de greu să plecăm urechea, încât uneori trebuie să vină vijelia ca să amuțim.

Focul dinlăuntru

Dacă această viață are un sens, atunci și suferința are un sens, ea fiind parte integrantă din planul existenței, la fel ca nașterea și moartea. Nimeni nu o dorește, pe nimeni nu bucură prezența ei, toți o ocolim pe cât se poate, dar suferința rămâne o condiție pentru ca viața să devină cu adevărat împlinită și totală. Dacă vedem în suferință o ofensă adusă omenirii și un obstacol în calea fericirii, nu facem decât să nesocotim adevărata noimă a naturii umane și a fericirii.

În cartea *With God in Hell* (*Cu Dumnezeu în iad*), mărturie a eroismului și a credinței nestrămutate a evreilor din ghetouri și din lagărele morții, Berkovitz relatează o poveste despre fericire în fața suferinței. Un grup de tineri hasidimi din Plaszow, un lagăr de concentrare de lângă Cracovia, au fost siliți să se arunce într-o groapă ce avea să devină mormântul lor comun. Știau că soldații îi vor împușca după ce cădeau, chiar să nu fi murit prin sufocare. Tinerii au început „să cânte și să danseze", „de parcă s-ar fi aprins un foc înlăuntrul lor"[3]. Neluându-i în seamă pe soldații înarmați, tinerii se mișcau în ritmul muzicii în drum spre moarte, iar ploaia de gloanțe îi lovea în zbor. Ei au imprimat astfel un alt ritm suferinței; au reordonat realitatea, rânduind haosul experienței. Revoltându-se, ei au negat o altă realitate, parcă și mai puternică.

---

3. Eliezer Berkovitz, *With God in Hell: Judaism in the Ghettos and Deathcamps*, Sanhedrin Press, New York–London, 1979, p. 111.

Berkovitz era de părere (deși nu a fost de față) că, în clipele din urmă, victimele inocente „și-au trăit viața ca evrei cu o intensitate și o capacitate de înțelegere inedite“[4]. Să ne surprindă oare faptul că acest episod tragic este considerat de el un moment de fericire supremă? Nu e oare o dovadă de impostură morală să transformi ceva intrinsec rău în ceva neintenționat bun? Și totuși, adevărul profund al acelei clipe a depins de acei soldați care nu au ezitat să tragă; nu putea să se întâmple altfel. Tinerii respectivi și-au sacrificat viața în clipa de pe urmă, conferind sfințenie unui episod abominabil. Au atins o fericire care i-a eliberat de teamă și care i-a susținut în momentul primejdiei supreme. În mod neprevăzut, prețul fericirii lor a fost faptul concret al răului.

Răul ca realitate și faptul de a suferi sunt prețul ce trebuie plătit de oricine ca să fie fericit. Aceasta este morala Holocaustului și a Cărții lui Iov: să alegi cum să trăiești în acele împrejurări al căror control nu-ți stă *niciodată* în putință. Există însă o alternativă? Esența ființei noastre nu ține de contextul plăcut sau neplăcut, de momentul prielnic sau neprielnic, de împrejurările în care suntem prinși.

Concluzie

Pentru că mare parte din această carte încearcă pur și simplu să înțeleagă sfera și natura fericirii, ar fi nimerit din partea noastră, în această secțiune de final, să ne mutăm atenția de pe „căutarea fericirii" pe stadiul „atingerii fericirii". Nu pretindem sub nici un chip să rezolvăm aici problema fericirii, dar să ne fie permis să enunțăm acum, foarte succint, ce-ar putea însemna să atingi fericirea. Am exagera dacă am pune astfel problema, dacă i-am acorda acestei concluzii un loc mai important decât în realitate. Toate opiniile din această secțiune finală își găsesc temeiul în paginile precedente. Dacă există vreo semnificație în biografiile lui Epicur, Seneca și al-Ghazali, în relatările despre Buddha și prințul Arjuna, în taina lui Iov, aceasta ar fi următoarea: căutarea fericirii duce la găsirea ei, așa cum curgerea tumultuoasă a unui râu se revarsă în adâncurile oceanului molcom, potolindu-se.

Încântarea de a fi obișnuit

În ceea ce mă privește, căutarea fericirii poartă o semnificație reconfortantă – și asta întrucât ne ajută să depășim atât de multe temeri amenințătoare: și anume, nu e nevoie să ne transformăm în altcineva ca să fim fericiți. Pare cumva un adevăr comun: oare cum am putea fi altcineva decât cine suntem? Ceea ce e departe de a fi comun este credința tulburătoare și atotstăpânitoare că, pentru a afla fericirea, trebuie să lăsăm deoparte tot ce

e familiar, să ne retrasăm viața, să explorăm teritorii necunoscute, să facem fapte extraordinare, să preferăm viitorul fantastic acestui prezent jalnic, să căutăm o stea norocoasă. Asemenea străduințe sunt o risipă deoarece irosesc șansa de care putem oricând beneficia: nu trebuie să devenim altcineva – acesta e scopul denaturat al moralității „camuflante" –, ci doar o versiune mai bună a persoanei care suntem deja. Indiferent de persoana proprie, de împrejurările cărora le facem față – iar pentru majoritatea dintre noi aceste împrejurări sunt obișnuite –, avem cu toții oricând posibilitatea de a fi fericiți. Ne aflăm acolo unde trebuie, deși ne străduim să uităm acest lucru.

Tema aceasta, a acceptării caracterului nostru comun, apare în numeroase versiuni ale fericirii. În ideea încăpățânată a lui Seneca potrivit căruia nu ne trebuie „instrumente speciale" ca să fim fericiți. În *Graiul păsărilor* unde, la capătul unei călătorii lungi și grele, păsările descoperă că-și sunt propriul rege. În caracterul practic al *karma yoga*. Poate chiar și în mutenia Sfântului Toma din Aquino am putea auzi un imn de mulțumire.

Așa că să ne asumăm acea fericire care ne reprezintă cu adevărat și să ne bucurăm de lucrurile din jurul nostru. Să fim fericiți în mod autentic înseamnă să ne luăm noi pe noi în stăpânire, să evidențiem acea persoană care am putea fi, să devenim *mai reali*. Cu celebrele vorbe ale lui Voltaire, „trebuie să ne îngrijim grădina". Acțiunea constituie miezul unei existențe autentice, întrucât doar acționând putem atinge desăvârșirea. Nu înseamnă, firește, doar să ne manifestăm prezența în lume, ci să încercăm în mod asumat să devenim acel om care ne închipuim că suntem. Conferim astfel o formă coerentă existenței noastre, ne salvăm de la pierzanie și inutilitate. Prin intermediul faptelor ce urmăresc un scop, *devenim* cu adevărat cei care am putea fi și găsim satisfacție. Ne împlinim. Ar fi oare exagerat sau paradoxal să spunem că fericirea seamănă cu maturizarea? Imprimăm fericire vieții noastre așa cum e ea, și nu o căutăm pe tărâmuri magice.

Fericirea precum întoarcerea acasă

Căutarea fericirii nu înseamnă să ne îmbarcăm pentru o călătorie în depărtate ținuturi exotice, ci să ne întoarcem acasă. În plan concret sau în plan simbolic, întoarcerea acasă reprezintă o temă comună pentru numeroase relatări despre căutarea fericirii. Al-Ghazali a revenit la locul de baștină, în Persia, după ce a petrecut ani la rând rugându-se singur pe pământuri străine. Viveka și-a recăpătat locul în cadrul dinastiei. Prințul Arjuna s-a hotărât să nu-și abandoneze semenii. Buddha s-a născut – și a și murit – într-un crâng de *ayauma*. Deși fiecare poveste este diferită, toate arată adevărul general – valabil pentru noi toți, indiferent de persoană sau de loc – că fericirea seamănă cu un lucru pe care l-am cunoscut mai demult, poate vag, dar pe care acum încercăm să-l regăsim, deși de astă dată mai hotărâți și cu o țintă mai precisă. Într-un anume fel, descoperim o parte din noi de care nu am știut până acum.

Cu toate că îndrumătorii spirituali, consilierii personali și furnizorii de respect de sine ar putea susține altceva, a fi fericit nu e o chestiune de alegere deliberată din partea consumatorului. Nu putem aprecia cerebral calea spre fericire, ca și cum am negocia o afacere, târguindu-ne pentru prețul cel mai bun. Oarecum, *calea* ne alege pe noi, trebuind să se muleze de fiecare dată pe forma și conținutul fiecăruia. Sfârșim cu singurul tip de fericire care ne este la îndemână: aceea care ni se potrivește, pentru care suntem dăruiți, fiind „armonizată" la ritmul și stilul de viață caracteristic.

În această viață

Ar fi banal să spunem că secretul fericirii ar trebui să ne lovească precum un trăsnet. Ar fi și greșit, pe de altă parte. Secretul este deschis tuturor, altfel ar contraveni însuși scopului său, și anume de a ni se lăsa revelat. Ne naștem pentru a fi fericiți, fericirea este desăvârșirea vieții noastre. Și chiar *putem* să

atingem această desăvârșire. Nu e simplu, și poate că nici singuri nu trebuie să fim. Și se prea poate să atingem fericirea în viața ce va să vină. Ne putem făuri însă fericirea și în viața prezentă.

Doar un geniu malefic ne-ar crea ca să găsim fericirea, făcând totodată într-atât de greu procesul încât să ne lăsăm pradă tulburării și deznădejdii. Fericirea nu e un fenomen complet surprinzător, nu ne poate lua pe nepregătite, solicitându-ne efort și străduință. Cu toate conotațiile sale de epifanie binecuvântată, fericirea ține mai curând de dimensiunea pragmatică. Trebuie să ne stea la îndemână și să o putem atinge în această viață.

Fericire pentru toată lumea

Nimeni nu ne garantează că vom găsi fericirea. Altfel spus, indiferent de demersurile pe care le face „industria dorințelor" ca să ne convingă de contrariu, fericirea nu e ceva la care avem dreptul. Avem doar dreptul să ne străduim s-o atingem. E un drept comun tuturor oamenilor, prin simpla natură umană. Șansa de a fi fericiți e o parte ireductibilă a ființei noastre, care nu i se poate sustrage nimănui.

Cu toate acestea, pentru ca toată lumea să aibă posibilitatea să caute fericirea, nu depinde de cunoștințele ezoterice sau de profesarea anumitor credințe. Dacă dreptul de a găsi fericirea comportă anumite condiții – „da, poți fi fericit, dar numai dacă..." –, nu mai este vorba despre un drept: devine un privilegiu. Și, ca toate privilegiile, acordarea sa (și anularea) ține de autoritatea altcuiva. Avem însă, prin naștere, dreptul de a deveni fericiți. Ar însemna să denaturăm acest drept și să jignim demnitatea omului dacă am condiționa fericirea de prea mulți factori. Așadar, contează mai degrabă ca această căutare a fericirii să ți se potrivească, și nu dacă eforturile sunt avizate sau nu de vreo autoritate (laică sau de alt gen) – contează ca această căutare *să te facă de fapt fericit.*

Strâns legat de lume – și dincolo de ea

Nu putem găsi fericirea dacă ne izolăm. Avem cu siguranță nevoie de puțină liniște și reflecție netulburată, dar faptul de *a deveni fericit* ne leagă strâns de lumea înconjurătoare. A găsi fericirea nu presupune să disprețuim lumea, ci să ne dorim să o facem mai bună. Am putea spune în aceste condiții că fericirea noastră își găsește culcușul în mijlocul lumii, lumea fiind locul unde, de-a lungul timpului, ne clădim matca unui cămin pe care-l putem numi cu mândrie bun.

Viața fericită rămâne totuși marcată de idealuri, simboluri ale unui scop mai înalt, mai mare, larg și profund decât noi înșine. Ea reprezintă o năzuință profund umană de a aspira la *mai mult*, și de a ne lăsa însuflețiți de această năzuință. Urmărim ceva dincolo de dorințele noastre egoiste, ceva ce depășește țelurile personale; și vrem să atingem acel ceva. Firește, din când în când se poate să dăm greș în eforturile noastre, dar vom fi învățat astfel îndeajuns ca să știm că nu ne doboară propriile eșecuri. Viața noastră este o strădanie neîntreruptă, și numim această strădanie fericire.

Mulțumiri

Când le-am spus prietenilor mei că urmează să scriu o carte despre fericire, mă așteptam să mă susțină în proiectul meu. La urma urmei, la așa ceva te aștepți din partea prietenilor. Și pe urmă, toți oamenii vor să fie fericiți, corect? Cu toate acestea, nu m-am așteptat să-mi spună cum anume să-mi scriu cartea. Este tocmai ce-au făcut ei, mai mult sau mai puțin. Nu am urmat fără abatere indicațiile lor, dar sunt copleșit de bunăvoința lor. Toată gratitudinea și afecțiunea mea se îndreaptă spre John Brodholt, Cynthia Burns, James Davies, Ellen Gainor, Tom Hammack, Jim Holman, Steve Holman, Russell Hitchings, Sonja Kuftinec, George Marcotte, Joe Lordi, Ari Lipman, Stephen Orgel, Bill Paterson, Jeff Renzulli, Brian și Zanita Smedley-Aston, Adam Trexler, Michael Waring și Aleksandra Wolska. Alan Stewart, strălucit cercetător și autor de cărți de popularizare, mi-a dat importante sfaturi practice. Mai mult decât un redactor și reprezentant al unei edituri, Tony Morris m-a susținut necondiționat și a făcut numeroase comentarii utile pe marginea acestui manuscris. Andrew Leek m-a ascultat plin de răbdare, luni la rând, relatându-i fiecare pas în față – sau în spate – în acest proiect editorial. Scriitor excepțional, Matt Richardson m-a ajutat foarte mult în momentele de cotitură. Sfaturile lui Richard Cellini mi-au fost neprețuite de la bun început. Rămâne cititorul cel mai perspicace – și prietenul cel mai bun.

Queen Mary, Universitatea din Londra, unde predau, în cadrul School of English and Drama, a arătat o susținere neobișnuită față de această lucrare. Mulțumiri lui Philip Odgen și Morag

Shiach pentru bursa de studii care mi-a permis să închei această lucrare și pentru încurajările de a scrie cărți de popularizare a științei.

Nu mi-ar ajunge spațiul aici să-i mulțumesc îndeajuns prietenului meu, agent literar, Peter Robinson. E de la sine înțeles că această carte n-ar fi putut fi scrisă fără îndrumările sale răbdătoare, fără bunăvoința-i nemărginită, fără încrederea nestrămutată. Andrew Franklin, de la Profile Books, a rămas plin de entuziasm în legătură cu acest proiect, sprijinind necontenit un scriitor nefamiliarizat cu industria editorială. Daniel Crewe a citit meticulos această carte, care nu s-ar fi prezentat așa cum se prezintă. Recunoștința mea se îndreaptă înspre toți cei de la Profile Books, în special înspre Ruth Killick și Penny Daniel, care s-au dedicat întregului proces de prefacere a acestei cărți, precum și înspre Claire Peligry, care a redactat textul cu mare atenție. Mă consider extrem de norocos – chiar fericit – că am fost publicat în asemenea condiții deosebite.

Cea căreia i-am dedicat volumul de față merită o apreciere mult mai mare decât ar putea-o arăta o simplă dedicație.

Bibliografie

Recomandări generale

Argyle, Michael, *The Psychology of Happiness*, Methuen, New York, 1987.

Aristotle, *Nicomachean Ethics*, traducere în engleză de Martin Oswald, Macmillan Publishing Company, New York, 1962 [Aristotel, *Etica nicomahică*, trad. rom. de Traian Brăileanu, Antet, Bucureşti, 2007].

Barrow, Robin, *Happiness*, Martin Robertson, Oxford, 1980.

Berger, Fred R., *Happiness, Justice, and Freedom*, University of California Press, Berkeley, 1984.

De Bono, Edward, *The Happiness Purpose*, Penguin Books, Harmondsworth, 1979.

De Botton, Alain, *The Consolations of Philosophy*, Hamish Hamilton, London, 2000 [trad. rom. de Veronica Tomescu şi Cristina Drăgulin, *Consolările filozofiei*, Editura Curtea Veche, Bucureşti, 2006].

De Botton, Alain, *Status Anxiety*, Hamish Hamilton, London, 2004.

Brooks, David, *Bohos in Paradise: The New Upper Class and How They Cot There*, Simon & Schuster, New York, 2000.

Dougherty, Jude P., *The Good Life and its Pursuit*, Paragon House, New York, 1984.

Edwards, Rem B., *Pleasures and Pains: A Theory of Qualitative Hedonism*, Cornell University Press, Ithaca, 1979.

Elbin, Paul Nowell, *The Paradox of Happiness*, Hawthorn Books, New York, 1975.

Eysenck, Michael W., *Happiness: Facts and Myths*, Erlbaum, Hove, 1990.

Frank, Robert, *Luxury Fever: Why Money Fails to Satisfy in an Era of Excess*, The Free Press, New York, 1999.

Freedman, J., *Happy People: What Happiness Is, Who Has It and Why*, Harcourt, Brace, New York, 1979.

Gotz, Ignacio L., *Conceptions of Happiness*, The University Press of America, Lanham, MD, 1995. Grayling, A.C., *What is Good?: The Search for the Best Way to Live*, Weidenfeld & Nicholson, London, 2003.

Griffin, James, *Well-Being: Its Meaning, Measurement and Moral Importance*, Oxford University Press, Oxford, 1986.

Jackson, Adam J., *The Secrets of Abundant Happiness*, Thorsons, London, 1995.
Kenny, Anthony, *Aristotle on the Perfect Life*, Oxford University Press, Oxford, 1992.
Kenny, Anthony, „Happiness", *Proceedings of the Aristotelian Society*, 66 (1965-1966), pp. 93-102.
Keynes, J.-M. „Economic Possibilities for Our Grandchildren", *The Collected Writings of John Maynard Keynes*, vol. 9, pp. 321-332, The Macmillan Press Ltd, London, 1972.
Kingwell, Mark, *In Pursuit of Happiness: Better Living from Plato to Prozac*, Crown Publishers, New York, 1998.
Kurtz, Paul, *Exuberance: A Philosophy of Happiness*, Prometheus Books, Buffalo – New York, 1977.
Lasch, Christopher, *The Culture of Narcissism: American Life in an Age of Diminishing Expectations*, Norton, New York, 1978.
Lasch, Christopher, *The Revolt of the Elites and the Betrayal of Democracy*, IW Norton & Co., New York – London, 1995.
Lloyd Thomas, D.A., „Happiness", *Philosophical Quarterly*, 18 (71) (aprilie 1968), pp. 97-113.
Marar, Ziyad, *The Happiness Paradox*, Reaktion Books, London, 2003.
McFall, Lynne, *Happiness*, Peter Lang, New York, 1979.
McGill, Vivian, *The Idea of Happiness*, Frederick A. Praeger, New York, 1947.
McMahon, Darrin, *Happiness: A History*, Crove Atlantic, New York, 2006.
Montague, Roger, „Happiness", *Proceedings of the Aristotelian Society*, 67 (1966-1967), pp. 87-102.
Morris, Desmond, *Happiness*, University of Birmingham Press, Birmingham, 1984.
Murray, Charles, *In Pursuit of Happiness and Good Government*, Simon & Schuster, New York, 1988.
Nozick, Robert, *The Examined Life: Philosophical Meditations*, Simon & Schuster, New York, 1989.
Nussbaum, Martha; Amartya Sen (edd.), *The Quality of Life*, Oxford University Press, Oxford, 1992.
Pieper, Josef, *Happiness and Contemplation*, Pantheon, New York, 1958.
Pieper, Josef, *In Defense of Philosophy*, Ignatius Press, San Francisco, 1992.
Powys, John Cowper, *The Art of Happiness*, Simon & Schuster, New York, 1935.
Putnam, Robert D., *Bowling Alone: The Collapse and Revival of American Community*, Touchstone, New York, 2000.
Rounet, Leroy S. (ed.), *In Pursuit of Happiness*, Notre Dame University Press, South Bend, IN, 1995.
Russell, Bertrand, *The Conquest of Happiness*, George Allen &Unwin Ltd, London, 1958.

Sachs, Hanns, „Psychotherapy and the Pursuit of Happiness", *Imago*, 1 (1939), pp. 356-364.
Samuelson, Robert J., *The Good Life and its Discontents: The American Dream in the Age of Entitlement*, Vintage, New York, 1995.
Simpson, Robert W., „Happiness", *American Philosophical Quarterly* (aprilie 1975), pp. 169-176.
Sumner, L. Wayne, „Welfare, Happiness and Pleasure", *Utilitas*, 4.2 (noiembrie 1992), pp. 199-223.
Telfer, Elizabeth, *Happiness*, St Martin's Press, New York, 1980.
Tolstoy, Leo, *A Confession and Other Religious Writings*, traducere în engleză de Jane Kentish, Penguin Books, Harmondsworth, 1987.
White, Stephen A., *Sovereign Virtue: Aristotle on tke Relation Between Happiness and Prosperity*, Stanford University Press, Stanford, 1992.
Wike, Victoria S., *Kant on Happiness in Ethics*, SUNY Press, Albany, NY, 1994.

„Noua știință" a fericirii

Biswas-Diener, Robert; Ed Diener; Maya Tamir, „The psychology of subjective well-being", *Daedalus* (primăvara 2004), pp. 18-25.
Csikszentmihalyi, Mihaly, *Flow: The Psychology of Optimal Experience*, Harper and Row, New York, 1990 [trad. rom. de Mariana Ioan și Monica Țuțuianu, *Flux. Psihologia fericirii*, Humanitas, București, 2008].
Csikszentmihalyi, Mihaly, *Living Well: The Psychology of Everyday Life*, Basic Books, New York, 1997.
Diener, Ed; E. Suk (eds.), *Culture and Subjective Well-Being*, MIT Press, Cambridge, MA, 2000.
Easterlin, Richard A., „The economics of happiness", *Daedalus* (primăvara 2004), pp. 26-33.
Easterlin, Richard (ed.), *Happiness in Economics*, Edward Elgar, Cheltenham, UK, 2003.
Frey, Bruno S.; Alois Stutzer, *Happiness and Economics: How the Economy and Institutions Affect Well-Being*, Princeton University Press, Princeton, NJ, 2002.
Gilbert, Daniel, *Stumbling on Happiness*, Harper Press, London, 2006.
Haidt, Jonathan, *The Happiness Hypothesis: Putting Ancient Wisdom to the Test of Modern Science*, William Heinemann, London, 2000.
Kahneman, Daniel; Ed Diener; Norbert Schwarz (edd.), *Well-Being: The Foundations of Hedonic Psychology*, Russell Sage Foundation, New York, 1999.
Lane, Robert E., *The Loss of Happiness in Market Democracies*, Yale University Press, New Haven, CT, 2001.
Layard, Richard, *Happiness: Lessons from a New Science*, Allen Lane, London, 2005.

Martin, Paul, *Making Happy People*, London, Fourth Estate, 2005.
Nettle, Daniel, *Happiness: The Science Behind Your Smile*, Oxford University Press, Oxford, 2005.
***„Richer not happier: a 21st century search for the good life", *Royal Society for the Arts Journal* (iulie 2004), pp. 36-45.
Seligman, Martin, *Authentic Happiness*, The Free Press, New York, 2002 [trad. rom. de Cristina Popa, *Fericirea autentică*, Humanitas, Bucureşti, 2007].
Tomkins, Richard, „How to be happy", *Financial Times*, 8-9 martie 2003.
Veenhoven, Ruut, *Conditions of Happiness*, D. Reidel Publishing Company, Dordrecht, Holland, 1984.

Epicurismul

Annas, Julia, *The Morality of Happiness*, Oxford University Press, New York, 1993.
Cicero, Marcus Tullius, *On the Ends of Goods and Evils (De finibus bonorum et malorum)*, traducere în engleză şi ediţie îngrijită de H. Hackham, William Heinemann, London, 1914 [*Despre supremul bine şi supremul rău*, trad. rom. de Gheorghe Ceauşescu, Editura ştiinţifică şi Enciclopedică, Bucureşti, 1983].
Cicero, Marcus Tullius, *Tusculan Disputations*, traducere în engleză şi ediţie îngrijită de A.E. Douglas, Aris & Phillips, Warminster, 1990 [*Tusculane*, în *Opere ales III*, cărţile IV-V, trad. rom. de Mihai Popa, Univers, Bucureşti, 1973].
DeWitt, Norman Wentworth, *Epicurus and his Philosophy*, University of Minnesota Press, Minneapolis, 1954.
Diogenes, Laertius, *Lives of the Philosophers*, traducere în engleză şi ediţie îngrijită de R.D. Hicks, Harvard University Press, Cambridge, MA, 1958.
Epicurus, *Letters, Principal Doctrines* and *Vatican Sayings*, in *The Epicurus Reader: Selected Writings and Testiminia*, traducere în engleză şi ediţie îngrijită de Brad Inwood şi L.P. Gerson, Hackett Publishing Co., Cambridge, 1994.
Lucretius, *On the Nature of the Universe*, traducere în engleză şi ediţie îngrijită de R.E. Latham, Penguin Books, London, 1951 [Lucreţiu, *Poemul naturii*, trad. rom. de T. Naum, Editura ştiinţifică, Bucureşti, 1965].
Hibler, Richard, *Happiness through Tranquility: The School of Epicurus*, University Press of America, Lanham, MD, 1984.
Rist, J.M., *Epicurus: An Introduction*, Cambridge University Press, Cambridge, 1972.
Strodach, George K. (ed.), *The Philosophy of Epicurus*, Northwestern University Press, Evanston, IL, 1963.

Utilitarismul

Barrow, Robin, *Utilitarianism*, Edward Elgar Publishing Co., Brookfield, VT, 1991.

Bentham, Jeremy, *An Introduction to the Principles of Morals and Legislation*, ed. J.H. Burns şi H.L.A. Hart, 1791; Oxford University Press, Oxford, 1996.

Capaldi, Nicholas, *John Stuart Mill: A Biography*, Cambridge University Press, Cambridge, 2004.

Ebenstein, Alan O., *The Greatest Happiness Principle: An Examination of Utilitarianism*, Garland Publishing, Inc., New York – London, 1991.

Hobbes, Thomas, *Leviathan*, ed. Michael Oakeshott, Macmillan Publishing Co., New York, 1962.

Mill, J.S., *Autobiography of John Stuart Mill*, Columbia University Press, New York, 1924 [*Autobiografia*, trad. rom. de Constantin Sfeatcu, prefaţă de Vasile Morar, Incitatus/Antet, Bucureşti, 2003].

Mill, J.S., *Utilitarianism*, ed. Roger Crisp, 1861; Oxford University Press, Oxford, 1998.

Quinton, Anthony, *Utilitarian Ethics*, ed. a II-a, Duckworth, London, 1989.

Ryan, Alan, *J.S. Mill*, Routledge & Kegan Paul, London – Boston, 1974.

Ryan, Alan, *The Philosophy of John Stuart Mill*, Macmillan, London, 1970.

Hinduismul

The Bhagavad-Gita, traducere în engleză şi ediţie îngrijită de R.C. Zaehner, Oxford University Press, London, 1966.

Chaudhun, Haridas, *Integral Yoga: The Concept of Harmonious and Creative Living*, George Allen & Unwin Ltd, London, 1965.

Flood, Gavin, *An Introduction to Hinduism*, Cambridge University Press, Cambridge, 1996.

Hamilton, Sue, *Indian Philosophy: A Very Short Introduction*, Oxford University Press, Oxford, 2001.

Klostermaier, Klaus K., *A Survey of Hinduism*, State University of New York Press, Albany, NY, 1994.

Kott, Kim, *Hinduism: A Very Short Introduction*, Oxford University Press, Oxford, 1998.

Organ, Troy Wilson, *The Hindu Quest for the Perfection of Man*, Ohio University Press, Athens, OH, 1970.

Mittal, Sushil; Gene Thursby (edd.), *The Hindu World*, Routledge, London, 2004.

Pandit, M.P., *The Yoga of Knowledge*, Auromere, Inc., Pomona, CA, 1979.

Panigrahi, Sarat Chandra, *The Concept of Yoga in „The Gita"*, Prajnaloka, Puri, Orissa, 1994.

Prem, Sri Krishna, *The Yoga of „The Bhagavat Gita"*, John M. Watkins, London, 1951.

Radhakrishnan, Sarvepalli; Charles A. Moore (edd.), *A Sourcebook in Indian Philosophy*, Princeton University Press, Princeton, 1957.
Satchidananda, Swami (ed.), *Living Yoga: The Value of Yoga in Today's Life*, Gordon and Breach Science Publishers, Inc., New York, 1970.
Vivekananda, Swami, *Bhakti-Yoga: The Yoga of Love and Devotion*, Advaita Ashrama, Calcutta, 1974.
Zaehner, R.C., *Hindu & Muslim Mysticism*, Oneworld Publications, Oxford, 1960.

Budismul

Armstrong, Karen, *Buddha*, 2000; Orion Books Ltd, London, 2002.
Carrithers, Michael, *Buddha: A Very Short Introduction*, 1983; Oxford University Press, Oxford, 2001.
Coleman, James William, *The New Buddhism: The Western Transformation of an Ancient Tradition*, Oxford University Press, Oxford, 2001.
Conradi, Peter J., *Going Buddhist*, Short Books, London, 2004.
Cope, Stephen, *Yoga and the Quest for the True Self*, Bantam Books, New York, 1999.
Dalai Lama, His Holiness, *Ancient Wisdom. Modern World: Ethics for a New Millennium*, Little, Brown and Co., London, 1999.
Dalai Lama, His Holiness; Howard C. Cutler, *The Art of Happiness: A Handbook for Living*, Hodder and Stoughton, London, 1998.
The Dhammapada, traducere în engleză de Juan Mascara, Penguin, Harmondsworth, 1973.
Dumoulion, Heinrich; John C. Maraldo (edd.), *Buddhism in the Modern World*, Macmillan Publishing Co., Inc., New York, 1976.
Humphreys, Christmas, *Exploring Buddhism*, George Allen & Unwin Ltd, London, 1974.
Keown, Damien, *Buddhism: A Very Short Introduction*, Oxford University Press, Oxford, 1996.
LaFleur, William R., *Buddhism*, Prentice Hall, Englewood Cliffs, New Jersey, 1988.
Lopez, Donald S., Jr., *Buddhism*, The Penguin Press, London, 2001.
Mackenzie, Vicki (ed.), *Why Buddhism?: Westerners in Search of Wisdom*, Thorsons, London, 2003.
Mitchell, Donald W., *Buddhism: Introducing the Buddhist Experience*, Oxford University Press, New York – Oxford, 2002.

Creștinismul

Aquinas, Thomas, *St. Thomas Aquinas on Politics and Ethics*, traducere în engleză şi ediție îngrijită de Paul E. Sigmund, W.W. Norton & Co., New York, 1988.

Aquinas, Thomas, *Treatise on Happiness*, traducere în engleză și ediție îngrijită de John A. Oesterle, University of Notre Dame Press, Notre Dame, IN, 1983.

Aquinas, Thomas, *Virtue: Way to Happiness*, traducere în engleză și ediție îngrijită de Richard J. Regan, University of Scranton Press, Scranton, PA, 1999.

Armstrong, Karen, *A History of God*, 1995; Vintage, London, 1999.

Chesterton, G.K., *St. Thomas Aquinas*, Sheed & Ward, Inc., New York, 1933.

Cupitt, Don, *Mysticism after Modernity*, Blackwell Publishers Ltd, Oxford, 1998.

Pieper, Josef, *The Silence of St. Thomas*, St. Augustine's Press, South Bend, IN, 1999.

Weisheipl, J., *Friar Thomas D'Aquino. His Life, Thought, and Works*, Catholic University of America Press, Washington, DC, 1983.

Islamul

Al-Ghazali, Abu Hamid, *The Alchemy of Happiness*, traducere în engleză și ediție îngrijită de Claud Field și Elton L. Daniel, M.E. Sharpe, Inc., London, 1991.

Armstrong, Karen, *A History of God*, 1995; Vintage, London, 1999.

Attar, Fariduddin, *The Conference of the Birds*, traducere în engleză de C.S. Nott, Routledge & Kegan Paul, London, 1978.

Baldock, John, *The Essence of Sufism*, Eagle Editions, Royston, 2004.

Cragg, Kenneth (ed.), *The Wisdom of the Sufis*, New Directions, New York, 1976.

Fakhry, Majid, *A History of Islamic Philosophy*, Longman, London, 1983.

Macdonald, Duncan B., „The Life of Al-Ghazali", *Journal of the American Oriental Society*, 20 (1899), pp. 71-132.

Nasr, Seyyed Hossein, *Living Sufism*, Mandala Books, London, 1980.

Quasem, Muhammad Abul, *The Ethics of Al'Ghazali: a Composite Ethics in Islam*, Peninsular Malaysia, Selangor, Malaysia, 1975.

Quasem, Muhammad Abul, „Al Ghazali's Conception of Happiness", *Arabica*, 22 (1975), pp. 153-161.

Shabistari, *The Secret Rose Garden*, traducere în engleză de Florence Ledecer, Phanes Press, Grand Rapids, MI, 1987.

Shah, Idries, *The Sufis*, The Octagon Press, London, 1964.

Sharif, M.M. (ed.), *A History of Muslim Philosophy*, 2 vols., Low Price Publications, Delhi, 1961.

Sheikh, M. Saeed, *Studies in Muslim Philosophy*, Ashraf Press, Lahore, 1962.

Sheirf, Mohamed Ahmed, *Ghazali's Theory of Virtue*, State University of New York Press, Albany, 1975.
Smith, Margaret, *Al'Ghazali the Mystic*, Luzac & Co., London, 1944.
Umaruddin, M., *The Ethical Philosophy of Al-Ghazzali*, The Atigarh Muslim University Press, Aligarh, India, 1963.
Watt, W. Montgomery, *The Faith and Practice of Al'Ghazali*, George Allen & Unwin Ltd, London, 1953 (cu traducerea în engleză a textului lui al-Ghazali, *Salvarea de la rătăcire*).
Watt, W. Montgomery, *Muslim Intellectual: A Study of Al'Ghazali*, Edinburgh University Press, Edinburgh, 1963.
Zaehner, R.C., *Hindu & Muslim Mysticism*, Oneworld Publications, Oxford, 1960.

Stoicismul

Aurelius, Marcus, *The „Meditations" of Marcus Aurelius Antoninus...*, ediție îngrijită de R.B. Rutherford, traducere în engleză de A.S.L. Farquaharson și R.B. Rutherford, Oxford University Press, Oxford, 1989 [trad. rom. de Alexandru Diaconovici, *Meditații. Către mine însumi*, în vol. *Stoicii*, Incitatus/Antet, București, 2002].
Boethius, *The Consolation of Philosophy*, traduecere în engleză de Richard Green, Macmillan Publishing Company, New York, 1962.
Cicero, Marcus Tullius, *On the Ends of Goods and Evils (De finibus bocnorum et malorum)*, traducere în engleză și ediție îngrijită de H. Hackham, William Heinemann, London, 1914.
Cicero, Marcus Tullius, *Stoic Paradoxes*, traducere în engleză și ediție îngrijită de M.R. Wright, Aris & Phillips, Warminster, 1991.
Cicero, Marcus Tullius, *Tusculan Disputations*, traducere în engleză și ediție îngrijită de A.E. Douglas, Aris & Phillips, Warminster, 1990.
Colish, Marcia L., *The Stoic Tradition from Antiquity to the Early Middle Ages*, E.J. Brill, Leiden, 1985.
Edelstein, Ludwig, *The Meaning of Stoicism*, Harvard University Press, Cambridge, MA, 1966.
Epictetus, *The Enchiridion*, traducere în engleză de Thomas W Higginson, Macmillan Publishing Company, New York, 1948 [trad. rom. de Mariana Ilie, *Manualul. Cugetări și dialoguri*, în vol. *Stoicii*, Incitatus/Antet, București, 2002].
Long, A.A., *Stoic Studies*, Cambridge University Press, Cambridge, 1996.
Long, A.A. (ed.), *Hellenistic Philosophy*, University of California Press, Berkeley, Los Angeles, London,1986.
Seneca, *De vita beata*, in *Seneca: Four Dialogues*, ed. C.D.N. Costa, Aris & Phillips, Warminster, 1994 [*Dialoguri*, vol. II, trad. rom. de Ioana Costa, Vichi-Eugenia Dumitru și Ștefania Ferchedău, Polirom, Iași, 2004].

Sorabji, Richard, *Emotion and Peace of Mind: From Stoic Agitation to Christian Temptation*, Oxford University Press, Oxford, 2000.
Sorensen, Villy, *Seneca: The Humanist at the Court of Nero*, Canongate, Edinburgh, 1984.
Stockdale, James B., „Testing Epictetus' Doctrine in a Laboratory of Human Behaviour", *Bulletin of the Institute of Classical Studies*, 40 (1995), pp. 1-13.
Stockdale, James B., *A Vietnam Experience: Ten Years of Reflection*, Stanford, California, Hoover Institution, 1984.
Strange, Steven K.; Jack Zupko (edd.), *Stoicism: Traditions and Transformations*, Cambridge University Press, Cambridge, 2004.
Tacitus, *The Annals of Imperial Rome*, traducere în engleză și ediție îngrijită de Michael Grant, 1956; Penguin Books, London, 1989[trad. rom. de Andrei Marin, *Anale*, în *Opere III*, Editura științifică, București, 1964].
Wenley, R.M., *Stoicism and its Influence*, Cooper Square Publishers, Inc., New York, 1963.

Iudaismul

Andersen, Francis I., *Job: An Introduction and Commentary*, Inter-Varsity Press, Leicester, 1976.
Berkovits, Eliezer, *Faith after the Holocaust*, Ktav Publishing House, Inc., New York, 1973.
Berkovits, Eliezer, *God, Man and History: A Jewish Interpretation*, Jonathan David, New York, 1959.
Berkovits, Eliezer, *With God in Hell*, Sanhedrin Press, New York – London, 1979.
Frank, Daniel H.; Oliver Leaman (edd.), *History of Jewish Philosophy*, Routledge, London – New York, 1997.
Frankl, Viktor E., *Man's Search for Meaning*, 1959; Random House, London, 2004.
Habel, Norman C., *The Book of Job: A Commentary*, SCM Press Ltd, London, 1985.
Kushner, Harold S., *When Bad Things Happen to Good People*, 1981; Pan Macmillan, London, 2002.
Perdue, L.C.; W.C. Cilpin (edd.), *The Voice from the Whirlwind: Interpreting the Book of Job*, Abingdon, 1991.
Samuelson, Norbert M., *An Introduction to Modern Jewish Philosophy*, State University of New York Press, Albany, NY, 1989.

Redactor coordonator al colecției
OANA BÂRNA

Redactor
DRAGOȘ DODU

Tehnoredactor
LORENA IONICĂ

Corector
ELENA STUPARU

Apărut 2008
BUCUREȘTI – ROMÂNIA

Lucrare executată la C.N.I. „CORESI" S.A.

„Sper că această carte vă va ajuta să deveniți arhitectul propriei voastre fericiri."

Richard Schoch

„O explorare în adâncime, foarte bine documentată"

Stanley Wells

„O cercetare intelectuală de primă mână"

Sunday Telegraph

Într-o lume din ce în ce mai complicată, căutăm soluții-instant pentru orice situație: avem pilule-minune care ne schimbă perspectiva asupra vieții, consilieri spirituali care ne stimulează respectul de sine – o întreagă „industrie a fericirii" prosperă din fabricarea de iluzii. Profesorul Richard Schoch respinge paradigma modernă și atrofiată care crede că poate afla în laborator Secretul fericirii. În această carte esențială, autorul recapitulează cei aproximativ trei mii de ani de căutări filozofice și religioase ale omenirii și distilează, ca într-un alambic, secretele fericirii – diferite de la un om la altul.
Pe drumul de la Platon la Prozac, recitindu-i pe stoici și epicurieni, trecând prin valorile utilitariste și tradițiile orientale, până la religiile monoteiste, putem descoperi în „nefericita istorie a fericirii" acea înțelepciune personalizată – am putea spune –, proprie fiecăruia în parte, de a vedea fericirea în însăși căutarea ei.

Alte apariții:

Mihalyi Csikszentmihalyi
Flux. Psihologia fericirii

Paola Santagostino
Cum să te vindeci cu o poveste

Mariana Nicolae, Victoria Seitz
Cheia succesului. Imaginea profesională

Stefan Klein
Formula fericirii. Minunatele descoperiri ale neuropsihologiei de azi

ISBN 978-973-50-2177-1

Ilustrație copertă © Alberto Ruggieri
photoland
the authorized representative